



Josephine Crawley Quinn

À la recherche des Phéniciens

Préface de
Corinne Bonnet



La Découverte

Josephine Crawley Quinn

***À la recherche
des Phéniciens***

**Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Philippe Pignarre**

Préface de Corinne Bonnet



Présentation

Qui sont les Phéniciens ? Un peuple de l'Antiquité auquel les Grecs auraient emprunté l'alphabet ? Des commerçants et des navigateurs exceptionnels partis du Levant (Tyr, Sidon, le Liban actuel) pour fonder Carthage, dont l'empire concurrencera les cités grecques en Sicile ou en Sardaigne, jusqu'à sa destruction par Rome ? Un peuple pratiquant une religion cruelle avec un dieu exigeant l'immolation d'enfants, source d'inspiration du *Salammbô* de Flaubert ? Pourquoi, comparés aux Grecs et aux Romains, sont-ils finalement presque insignifiants dans nos histoires et nos récits de l'Antiquité ?

Comme dans une enquête policière, l'auteure retrace tout ce que l'on sait sur eux et qui renverrait à une « identité » phénicienne, à un peuple original. Elle explore successivement la langue, la religion, les colonies, l'influence régionale de Carthage. Elle s'appuie sur l'épigraphie, la numismatique, l'architecture, les dernières découvertes archéologiques. À chaque fois que l'on croit saisir cette identité, elle s'échappe... On n'est désormais même plus du tout certain que Carthage ait été une colonie de Tyr ou de Sidon...

Les Phéniciens constituaient-ils un véritable peuple ? Étaient-ils reconnus comme tel par leurs contemporains ? Ce qui est certain, c'est qu'ils ont fait l'objet d'une multitude d'opérations d'instrumentalisation (et de fantasmes !) : par les Grecs, les Romains et, quelques siècles plus tard, par les Irlandais puis les Anglais et, enfin, les Français !

L'auteure

Josephine Crawley Quinn est professeure d'histoire de l'Antiquité à l'université d'Oxford. Archéologue, elle codirige les fouilles des équipes britanniques en Afrique du Nord.

Collection

Hors collection Sciences humaines

Déjà publiés dans la même série

Eric CLINE, *1177 avant J.-C. Le jour où la civilisation s'est effondrée*

Josiah OBER, *L'Énigme grecque. Histoire d'un miracle économique et démocratique (VI^e-III^e siècle avant J.-C.)*, préface de Paulin Isnard

Adrienne Mayor, *Les Amazones. Quand les femmes étaient les égales des hommes (VIII^e siècle av. J.-C.-I^{er} siècle apr. J.-C.)*, préface de Violaine Sébillotte-Cuchet

Claude CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce ancienne*

Kyle HARPER, *Comment l'Empire romain s'est effondré. Le climat, les maladies et la chute de Rome*, préface de Benoît Rossignol

Anders WINROTH, *Au temps des Vikings*, préface d'Alban Gauthier

Juan COLE, *La Véritable Histoire de l'expédition d'Égypte*

Linda HEYWOOD, *Njinga. Histoire d'une reine africaine (1582-1663)*, préface de Françoise Vergès

Gillen d'Arcy WOOD, *L'Année sans été. Tambora, 1816. Le volcan qui a changé le cours de l'histoire*

Copyright

Ce livre a été initialement publié sous le titre *In Search of the Phoenicians* par Princeton University Press en 2018.

Ouvrage publié sous la responsabilité de Philippe Pignarre qui remercie Antoinette Charon Wauters et A. R. pour leur relecture attentive.

© Éditions La Découverte, Paris, 2019, pour la traduction française.

En couverture : Salammbô, 1907, Gaston Bussière (1862-1929).

© 2018, Princeton University Press.

Licensed by Princeton University Press, Princeton New Jersey, USA in conjunction with their duly appointed agent, L'Autre agence. All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publishers.

ISBN papier : 978-2-348-04202-7

ISBN numérique : 978-2-348-04634-6

Composition numérique : Facompo (Lisieux), août 2019.

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

Nous suivre sur



Table

[Préface - De la forêt et de l'arbre...](#)

[Introduction](#)

Première partie - Des Phéniciens fantômes

Chapitre 1 - Il n'y a pas de chameaux au Liban

[Les jeunes Phéniciens](#)

[Une nation phénicienne](#)

[Le mandat français](#)

[Les nouveaux Carthaginois](#)

[Le Liban d'abord](#)

[L'invention des Phéniciens](#)

[Les Phéniciens de Moscati](#)

Chapitre 2 - Fils de Tyr

[Phéniciens fantômes](#)

[Cananéens fantômes](#)

[Phéniciens et Cananéens](#)

[Citoyens et parents](#)

[Identifier la différence](#)

Chapitre 3 - Peuple de la mer

[Communautés mythiques](#)

[Les Phéniciens grecs](#)

[Développement des caractéristiques](#)

[Phéniciens romains](#)

[Littérature et identité](#)

Deuxième partie - Des mondes multiples

Chapitre 4 - Politiques culturelles

[Politiques au-delà du fleuve](#)

[Des pots et des peuples](#)

[Des cités cosmopolites](#)

[Réseaux de la diaspora](#)

[La monnaie phénicienne à Carthage](#)

Chapitre 5 - Le cercle des tophets

[Le culte du tophet](#)
[Communauté et différences](#)
[Une théorie des origines](#)
[Un monde réduit](#)
[Fragmentation et empire](#)

Chapitre 6 - Un Melqart méditerranéen

[Enfants de Tyr](#)
[Un réseau à l'Ouest](#)
[Compagnons de route](#)
[Une communauté imaginaire ?](#)

Troisième partie - Identités impériales

Chapitre 7 - Le premier Phénicien

[Le phoinix est un arbre](#)
[Mère des Phéniciens](#)
[L'invention de la Phénicie](#)
[Jeux phéniciens](#)

Chapitre 8 - Un nouveau monde phénicien

[Les langues du pouvoir](#)
[La réinvention de Leptis](#)
[Persistance punique ?](#)
[Un rituel réinventé](#)
[Magistrats romains](#)
[Stratégies multilingues](#)
[L'Afrique romaine](#)

Chapitre 9 - Îles phéniciennes

[De Babylone à la Bretagne](#)
[Les Phéniciens contre la France](#)
[Phénicianisme comparatif](#)
[Le déclin de l'Empire carthaginois](#)
[L'Irlande phénicienne](#)

[Conclusion](#)

[Notes](#)

[Liste des abréviations](#)

[Bibliographie](#)

Crédits des illustrations

Index

Préface

De la forêt et de l'arbre...

par Corinne BONNET

Le vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1850), issu d'une ancienne famille noble provençale, occupa au début du XIX^e siècle, période troublée de l'histoire de France, diverses charges de haut fonctionnaire. Membre de l'Académie des sciences morales et politiques, il fut l'un des premiers en France à soulever, dans une perspective de morale chrétienne, la question de la condition ouvrière et du travail des enfants. On lui doit diverses publications dans le domaine de l'économie, où il exprime, entre autres, son inquiétude face aux « capitalistes spéculateurs »... Déjà ! Outre une *Économie politique chrétienne, ou recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et à l'étranger et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*, paru à Paris en 1834, il rédigea une *Histoire de l'économie politique*, parue, entre 1835 et 1837, dans *L'Université catholique*, une revue culturelle, scientifique et philosophique, d'inspiration catholique. Il y brosse une vaste fresque historique au sein de laquelle l'Antiquité et notamment les Phéniciens trouvent leur place¹.

Imprégné de culture biblique, Villeneuve-Bargemont rappelle qu'en qualité de descendants de Cham les Phéniciens sont frappés par l'anathème de Noé. Il les décrit pourtant se lançant « sur des planches fragiles » à la conquête d'espaces nouveaux en Méditerranée. Navigateurs audacieux, les Phéniciens se voient attribuer des connaissances touchant à diverses branches du savoir, de l'écriture à la géométrie, de la législation commerciale à la mécanique, sans oublier la philosophie. L'auteur est même prêt à reconnaître dans leur action les principes de l'économie politique moderne : liberté du commerce, législation maritime, considération envers

les entrepreneurs, pratique du crédit. Villeneuve-Bargemont avoue ne pouvoir être plus précis sur le détail de ces expertises phéniciennes, du fait de l'absence de sources qui réduit l'historien aux conjectures, si ce n'est aux regrets stériles. Engagées dans le commerce des métaux, des esclaves ou des chiens, selon l'auteur, les opulentes cités phéniciennes ne sont déjà plus, autour de 1835, que de « pauvres bourgades décorées d'un nom célèbre ». Carthage, cité corrompue par la richesse et l'avarice, entraîna de fait la chute du monde phénicien, scellée par Rome. « Ainsi les Phéniciens disparurent de la scène du monde. » Villeneuve-Bargemont ne résiste cependant pas, avant de clore son aperçu, à instruire le parallèle avec la grande rivale de la France, la perfide Albion. Le sort de Carthage avide de pouvoir et de suprématie universelle, mais ennemie des vertus, incite finalement à admirer les desseins de la Providence, évidemment favorables à la France !

Ce portrait collectif des Phéniciens, sans être dépourvu d'intérêt, manque totalement d'originalité, car l'invention des Phéniciens comme « nation » antique, avec ses caractéristiques et sa parabole historique, est bien antérieure à 1835. Adossé à quelques lieux communs issus des textes bibliques et classiques, ce discours historiographique sur les Phéniciens donne naissance à une tradition qui s'impose et se reproduit tout au long du XIX^e siècle, voire au-delà. Il est vrai que l'histoire est alors avant tout nationale, voire nationaliste. Le passé, y compris celui lointain de l'Antiquité méditerranéenne, se recompose à l'aune de la nation, ce concept mis à l'honneur par les États en quête de légitimité et de prestige, de cohésion et de ralliement². Il y avait donc les Grecs et les Romains, les Étrusques et les Phéniciens, les Égyptiens et les Hittites, les Hébreux et les Germains... forcément, même lorsque les sources donnent à voir des modes d'organisation territoriale, sociale, politique qui résistent aux étiquettes nationales et relèvent d'autres logiques, plus fluides, plus ouvertes. Les Grecs, Romains, Étrusques, Phéniciens, Égyptiens, Hittites, Hébreux, Germains, Gaulois, Daces avaient chacun leur histoire, leur territoire ; ils

étaient identifiés à des usages, cultes, produits (comme la céramique) ; ils pratiquaient une langue et se différenciaient les uns des autres par un *Geist*, un « esprit »... Chacun était à sa place sur un échiquier soigneusement délimité, qui prévoyait tout au plus des contacts et des « influences », mais aussi des hiérarchies politiques et culturelles.

Ce modèle, inspiré du présent, fut secoué par la Grande Guerre, manifestation spectaculaire et effroyable de l'échec des nationalismes. Le moule national, en histoire aussi, en vint à exploser. On sait que le courant des *Annales* naquit en réaction contre lui, pour qu'émerge une autre histoire, transnationale, transdisciplinaire, européenne, une histoire des gens et des idées. En 1933, Lucien Febvre revient sur ce sujet pour dénoncer vigoureusement l'étroitesse et l'inadéquation du cadre national, dans des pages lumineuses issues d'un célèbre compte rendu paru dans la *Revue de synthèse*³ :

« Nation », écrivez-vous. Mais quoi, nation ? De quand date le mot ? Quels synonymes lui ont fait cortège ? Et comment les distinguait-on de lui ? Surtout, derrière ces mots, quelles réalités les Français ont-ils entassées successivement ? [...] Vous avez seulement renforcé la tendance à prendre les mots les plus clairs, aujourd'hui, pour les hommes d'aujourd'hui, comme autant de véhicules confortables et sûrs pour remonter, bien assis, le cours des siècles, sans avoir besoin de changer jamais de place, ou de voiture. [...] Nous refusons, simplement, de mettre un anachronisme à la base d'une continuité. Nous repoussons la solution de facilité donnée au vrai problème : comment au sein d'un même agrégat humain, sous quelles formes successives au cours des âges, à travers quels ensembles mouvants de sentiments et d'idées, se sont exprimées des volontés élémentaires – qu'il ne s'agit pas de promener, revêtues d'oripeaux modernes, à travers toute l'histoire changeante des âges disparus.

Voilà qui est dit, et bien dit ! Depuis 1933, le déconstructionnisme et le postmodernisme ont fleuri, la Méditerranée s'est animée de dynamiques « corruptrices » qui bouleversent les permanences (de Braudel à Horden-Purcell et Malkin, pour ne citer que quelques points de repère), l'histoire globale, l'histoire croisée, les réseaux ont émergé, ainsi que les notions de *middle ground* ou de *self-fashioning*. Et les Phéniciens ? Les connaissances sur eux, leurs activités diasporiques, leur culture matérielle, leurs pratiques

sociales ont augmenté de manière exponentielle dans la seconde moitié du xx^e siècle, avec la multiplication des chantiers de fouilles, d'une rive à l'autre de l'espace méditerranéen. Leur ancrage institutionnel a été considérablement renforcé, avec des chaires, des instituts, des congrès, des expositions... On peut parler d'une véritable efflorescence d'études phéniciennes entre 1960, environ, et aujourd'hui. Pourtant, en dépit de ce puissant mouvement de « dévoilement », chaque synthèse qui leur était consacrée – moi-même, je n'ai pas échappé à la règle – commençait par la traditionnelle mise en garde aux lecteurs : le terme de « Phéniciens » n'est pas « indigène » ; il est grec. Il dérive de *Phoinikes*, mobilisé déjà par Homère, tandis que, dans les textes en langue phénicienne, provenant d'Arwad, Byblos, Sidon, Tyr, etc., les gens se qualifient d'Arwadites, Giblites, Sidoniens, Tyriens... jamais de « Phéniciens ». Mais alors, pas de « nation » phénicienne ? pas de céramique phénicienne ? pas de dieux phéniciens ? d'usages funéraires phéniciens ? d'histoire phénicienne ? de domaine phénicien ? Comment appréhender, comment légitimer, comment développer un domaine reposant sur des fondements si problématiques ? On aurait tort de penser qu'il est aisé de répondre à ces questions.

Tout d'abord parce que, pour étudier ce qui se passe, au I^{er} millénaire avant notre ère, entre le golfe d'Alexandrette et le delta du Nil, on dispose d'un nombre limité de traces écrites produites directement par ceux qui vivaient dans ces régions qu'on appelle traditionnellement « phéniciennes ». Paradoxe de l'histoire : les « inventeurs » de l'alphabet, les « enfants de Cadmos » n'ont laissé aucune littérature ; leurs textes couchés sur des papyrus ont tous disparu, quelle qu'ait été leur nature, objet de diverses spéculations de la part des spécialistes. Mais que serait l'histoire grecque sans Homère, Hésiode, Hérodote, Thucydide, Xénophon, Démosthène et Plutarque ? Comment écrirait-on l'histoire romaine sans Plaute, Tite-Live, Ovide, Tacite, ou Ammien Marcellin ? *Phoinikes* dans le regard des Grecs, *Poeni* dans celui des Romains, les habitants du Levant, tantôt partenaires d'aventures en mer, tantôt adversaires de ceux qui parlent

d'eux, pour eux, qui sont-ils par-delà ce nom étranger qu'on leur attribue et qui s'est imposé dans l'historiographie ? On conviendra que le nom n'est pas une donnée secondaire pour donner corps à une réalité. Si les « Phéniciens » ne s'appelaient pas eux-mêmes « Phéniciens », quelle réalité les sources donnent-elles à voir ? Quelle organisation territoriale ? Quelles affiliations culturelles ? Quelle structuration sociale ? Le nom collectif, « Phéniciens », serait-il celui d'une « forêt » qui, peut-être, cache un arbre, des arbres...

Josephine Quinn, en partant « à la recherche des Phéniciens », a voulu tenter l'audacieux pari de se dépouiller d'une appellation apparemment « claire » et commode, pour reprendre la pensée de L. Febvre ; elle a renoncé au véhicule confortable qui sert à remonter le temps en suivant le fil d'une continuité donnée pour acquise. Tournant le dos aux solutions de facilité, elle a choisi d'interroger les mots et les choses, leur histoire, leurs usages antiques et modernes ; elle a dissous le tableau historiographique qui faisait plus ou moins consensus pour proposer d'autres compositions possibles, pour faire émerger d'autres dynamiques, pour réinjecter dans l'histoire fluidité, profondeur, incertitude, en un mot : complexité. Pour cela, elle a travaillé au corps l'image traditionnelle des Phéniciens, en tant que peuple associé à une culture, matérielle ou immatérielle, bien précise, et a montré comment l'historiographie moderne a capitalisé, de diverses manières, cet ensemble de traits excessivement figés d'une « nation » phénicienne, associée à une « identité ». Jouant habilement sur les écarts entre vision *etic* (extérieure) et *emic* (intérieure), conformément à une approche anthropologique de la notion d'identité, qui a permis d'en mesurer la variabilité contextuelle et le caractère composite, avec la très utile notion de « bricolage identitaire », Josephine Quinn impose ainsi comme une nécessité le réexamen des textes (ceux qui concernent la fondation de Carthage et Gadès, par exemple), des objets (les produits de l'artisanat de luxe, par exemple), des pratiques (les offrandes au tophet, par exemple), et des dynamiques migratoires pour aboutir à une caractérisation plus fine des communautés qui, en Méditerranée orientale, centrale et occidentale,

animaient les échanges, fondaient des villes ou comptoirs, négociaient sans cesse avec une pluralité d'interlocuteurs. Ces groupes, à géométrie variable, mobiles et pragmatiques dans leurs stratégies d'intégration, entretenaient des liens multidirectionnels avec diverses « patries ». Traduire ces liens en termes de réseaux permet d'échapper au risque de l'essentialisation ; prêter attention au temps long, en embrassant l'époque hellénistique et romaine, fournit l'occasion de situer les dynamiques « phéniciennes » dans divers contextes et de renégocier les contours des repères culturels, des pratiques linguistiques et sociales, des usages culturels...

Secouer les fondations des savoirs académiques est évidemment une prise de risque. C'est pourquoi le livre de Josephine Quinn a vocation à nourrir le débat. D'aucuns pourraient s'inquiéter ou s'irriter face à la tonalité déconstructionniste de l'entreprise qui, cependant, ne se limite en aucune sorte à un travail de sape. D'ailleurs, Josephine Quinn explique bien que « l'absence de preuve d'une identité collective ne prouve pas son inexistence ». Il ne s'agit pas de *nier* l'existence des Phéniciens, mais de s'interroger à deux niveaux : sur le plan historique, que voyons-nous dans les sources, quel tableau parvenons-nous à reconstruire si nous faisons abstraction de l'étiquette facile et confortable de « phénicien » ? Sur le plan historiographique, quels discours construit-on, quelles intentions laisse-t-on filtrer quand on met en avant une « identité phénicienne » ou, à l'inverse, quand on s'efforce de s'en passer ? En renonçant au postulat phénicien et en explorant la possibilité que les sources disponibles renvoient à des appartenances communautaires plus flexibles et modulables, le livre de Josephine Quinn nous incite à repenser les dynamiques méditerranéennes autrement qu'à l'aune des cités, des nations et des peuples. Sa lecture nous promène de Tyr à Gadès, de la Numidie à la Sardaigne, dans une Méditerranée tissée de liens, sur les pas d'innombrables acteurs : marins, diplomates, commerçants, soldats, intellectuels, pèlerins... une humanité variée, enracinée, mais mobile, locale et globale à la fois, ballottée par divers événements, loin des chefs-d'œuvre de la Providence !

Avec une plume alerte et volontiers ironique, un style brillant et captivant, couronnés par des propositions délibérément à contre-courant de l'historiographie traditionnelle, Josephine Quinn offre un ouvrage de réflexion sur l'histoire, ses catégories, son écriture, ses intentions. Pour cela, elle s'appuie légitimement sur les recherches les plus récentes pour proposer des interprétations nouvelles, souvent en gestation dans des travaux récents qu'elle valorise si bien. En cela, comme elle le reconnaît dans son introduction, elle est un peu la porte-parole d'un domaine en pleine redéfinition, d'une génération nourrie par une autre vision de la Méditerranée et soucieuse de ne pas promener, « revêtus d'oripeaux modernes, à travers toute l'histoire changeante des âges disparus », de fantomatiques Phéniciens. Les premières réactions suscitées par la lecture de son ouvrage est le signe d'une vitalité bienvenue⁴. Reste alors à se demander si d'autres fantômes ne peuplent pas l'histoire de l'Antiquité : qui sont au juste « les Grecs » dont nous écrivons l'histoire comme celui d'une « nation » ou d'une « culture » bien définie ? En se penchant sur les usages des mots et des catégories, sur les taxinomies qui organisent nos savoirs, on se rend compte qu'il serait illusoire de les considérer, partout et toujours, comme immuables, incontestables. Il serait erroné de penser que l'histoire que nous écrivons est plus solidement établie que celle du vicomte de Villeneuve-Bargemont en 1835. En définitive, le grand mérite du livre de Josephine Quinn est de nous mettre en garde contre le déterminisme historique ou historiographique : il n'y a pas *une* histoire à écrire, ou pire *L'Histoire*. Il y a des récits construits *hic et nunc*, des « mondes » à assembler et déchiffrer, des tentatives d'analyse alimentées par les sources du passé et les enjeux du présent ; il y a *des histoires possibles* qui sont autant d'éclairages sur une forêt décidément remplie d'arbres qui demandent à être mieux connus.

Introduction

Commençons loin de la Phénicie : en Irlande, à la fin de *Traductions*, une pièce de Brian Friel, jouée pour la première fois en 1980 au Guildhall de Derry¹. Comme souvent chez Friel, c'est à Baile Beag, une « petite ville » du comté de Donegal – ici dans l'école –, que se situe l'action. Nous sommes en 1833, juste après l'introduction par les Britanniques du système des *National Schools*, où les cours étaient donnés en anglais, comme alternative au système plus informel des *Hedge Schools*, où l'on enseignait en irlandais. Peu de temps auparavant, un groupe de soldats britanniques installé à Baile Beag était chargé, dans le cadre de l'*Ordnance Survey of Ireland*, de rebaptiser les noms de lieux irlandais dans leur équivalent en anglais. Mais le lieutenant George Yolland disparaît mystérieusement après une soirée dansante. La ville est sous la menace de la colère de l'armée britannique. Le capitaine Lancey vient d'annoncer qu'en l'absence d'informations sur les circonstances de la disparition du jeune homme dans un délai de vingt-quatre heures, tout le bétail sera abattu puis, le lendemain, la ville rasée. Dans la panique qui s'ensuit, le vieil instituteur Hugh O'Donnell, un tantinet éméché, reste sur scène avec ses anciens étudiants, Maire et Jimmy Jack. Il reprend, en irlandais, pour ses élèves et le public, la description de Carthage par le poète romain Virgile :

Urbs antiqua fuit... « Sur la côte africaine s'élevait autrefois l'antique Carthage. On dit que Junon la préférerait au reste de la terre. Elle caressait même secrètement le projet, si les destins le permettaient, de lui donner l'empire de l'univers. Mais elle découvrit qu'une race de guerriers, issue de sang troyen, renverserait un jour les murs de Carthage, un peuple – *late regum belloque superbum* – régnant sur de vastes royaumes et glorieux dans ses guerres – qui viendrait causer la ruine de la Libye : tel était... tel était le destin... tel était le destin décidé par les Parques... » Nom de Dieu, qu'est-ce qui m'arrive ? Je connais pourtant ce passage sur le bout des doigts ! Je recommence².

Que vient faire cet extrait du livre I de l'*Énéide* dans une pièce sur l'impérialisme britannique en Irlande ? Friel fait ici allusion à une hypothèse à la mode du temps de la jeunesse de Hugh : les Phéniciens auraient débarqué dans l'île et laissé leur empreinte sur sa culture ; certains chercheurs n'hésitant pas à faire du phénicien l'ancêtre de la langue du pays. On avait ainsi toute latitude pour interpréter l'occupation coloniale britannique dans les termes du grand combat entre la noble Carthage et la sauvage Rome. Cependant, le hic, c'est que l'épique de Virgile sur la Carthage phénicienne est en latin, d'où les hésitations de Hugh ; l'histoire des vaincus n'est-elle pas toujours racontée dans la langue des vainqueurs ? Même la pièce de Friel a été écrite en anglais³.

Au-delà de l'évocation du phénicianisme irlandais dans cette scène finale, *Traductions* constitue un bon point de départ : l'œuvre souligne les embarras de l'identité collective. Quand les soldats anglais se pointent, beaucoup de citoyens leur offrent l'hospitalité et leur manifestent même de l'amitié, plus choqués de découvrir que les soldats ne parlent ni irlandais, ni latin, ni grec que par leur mission, rebaptiser les lieux. On peste contre l'occupant et des rumeurs de résistance se répandent, mais elles sont d'abord provoquées par les contraintes pratiques inhérentes à la domination britannique ; les habitants sont bien plus attentifs à leur milieu immédiat qu'à l'Irlande en bloc. Hugh lui-même ne considère l'irlandais que comme une langue parmi tant d'autres et son attachement aux traditions et à l'histoire de son pays n'échappe pas à son goût pour l'alcool et est compromis par son désir de travailler dans l'une des nouvelles *National Schools*. À la fin de la pièce, il évoque avec Jimmy Jack le souvenir de leur marche de trente-sept kilomètres jusqu'à Sligo, en 1798, pour se joindre à la révolte de la Société des Irlandais unis contre les Britanniques : « Deux jeunes gens pleins de vaillance et l'*Énéide* dans la poche. » Mais, dans « le pub de Phelan », la nostalgie les avait submergés, « le *desiderium nostrum* – le regret des nôtres ». Ils avaient fait demi-tour. « Notre *pietas*, James, allait aux choses anciennes, aux choses paisibles⁴. »

Manus, le fils de Hugh, est le seul qui résiste vaillamment aux Britanniques pour une question de principe ; mais c'est un personnage ambigu ; s'il est sympathique au premier abord, il se montre aussi faible, jaloux, et pourrait bien être devenu un meurtrier à la fin de la pièce. A *contrario*, son frère, Owen, à peine est-il revenu de Dublin, où il a passé plusieurs années, fier de sa maîtrise de l'anglais, participe avec enthousiasme à l'opération de changement de noms. Pour lui, c'est un moyen de moderniser ce coin perdu, témoignage presque embarrassant de l'état de son pays et de son passé – jusqu'à ce que l'annonce du capitaine Lancey lui montre son erreur. Les racines et l'appartenance irlandaises d'Owen ne se manifestent qu'en réaction à la pression brutale d'une armée étrangère ; son état d'esprit change alors du tout au tout : une situation jusque-là complexe lui apparaît dorénavant en noir et blanc. Cependant, l'horrible tournure des événements ne les affecte pas tous de la même façon. Pour la plupart des personnages de Friel, le sentiment d'être irlandais, quand il existe, est davantage lié aux circonstances de l'heure que fondé sur une nature ou une conviction. Dans ce contexte colonial particulier, quelles que soient les raisons contingentes de rechercher une identité, on ne doit pas oublier le danger qui résulte de l'attribution d'une étiquette ethnique à des personnes ambivalentes ou même indifférentes, des individus au-dessus desquels les identités collectives vont et viennent, et peuvent, dans certains cas, se réduire à leur ville, voire à leur famille. Comme je vais le montrer dans ce livre, les Phéniciens étaient justement dans cette situation.

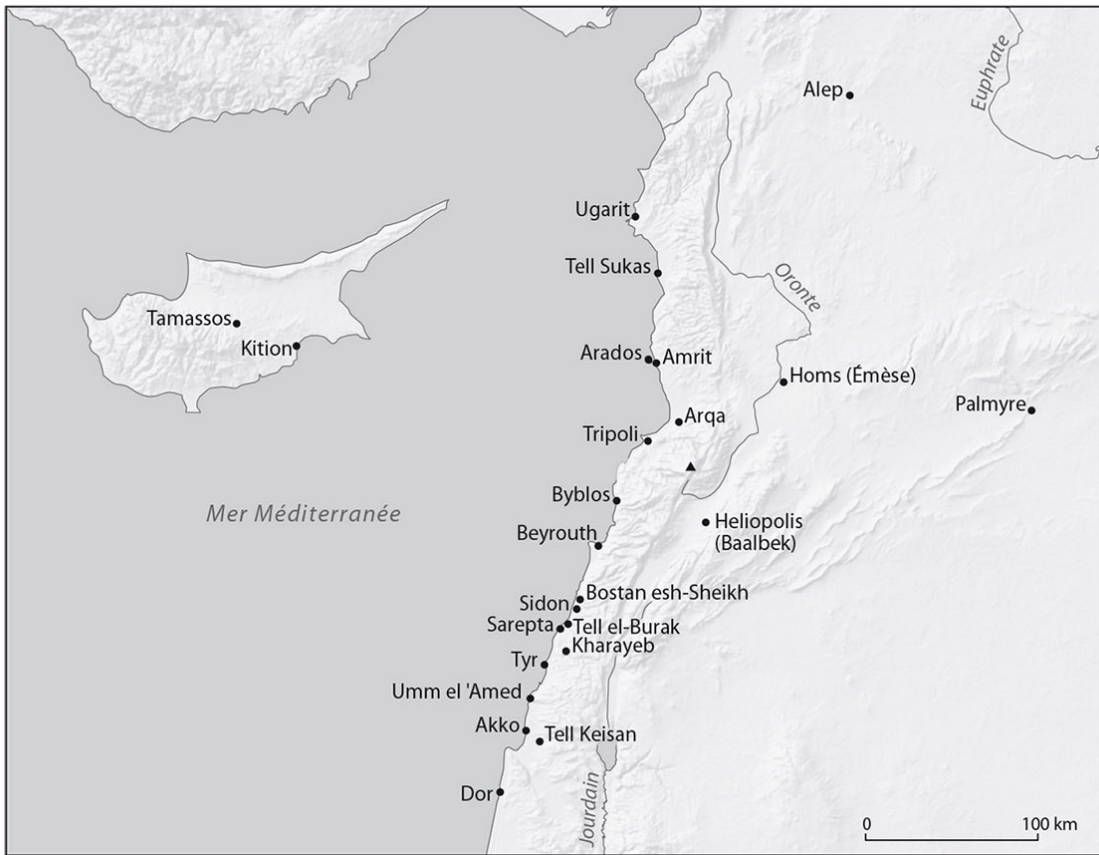
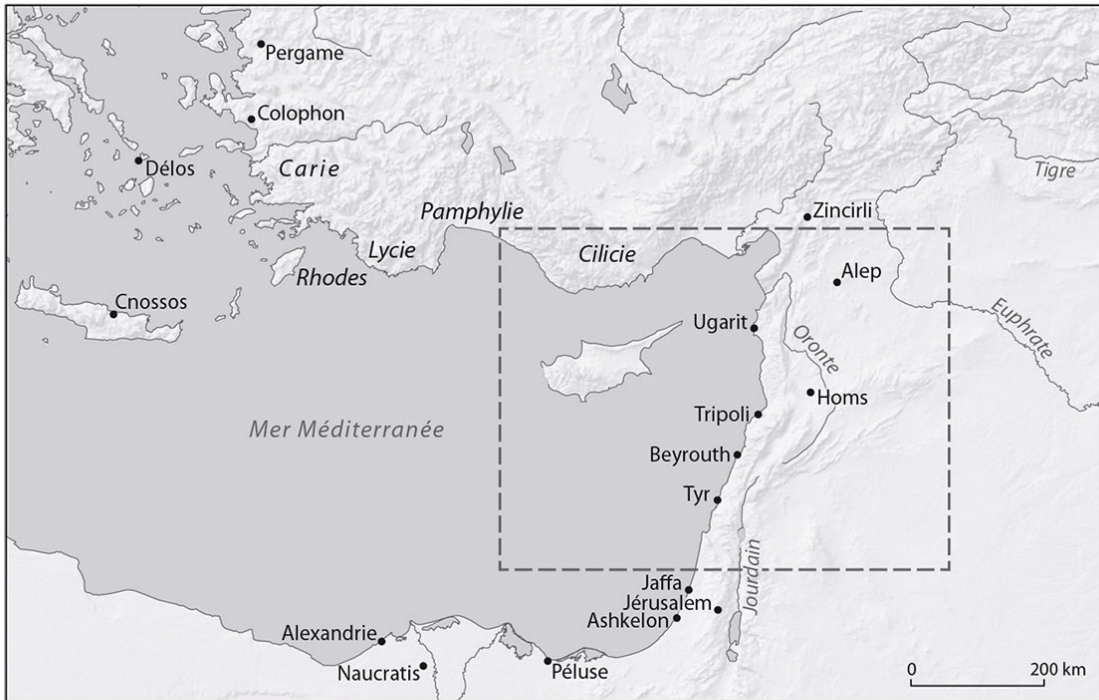
On a attribué bien des découvertes aux Phéniciens de l'Antiquité, de l'étoile polaire au *cornish cream tea*⁵, et il est incontestable que les marins, marchands et colons issus de cette étroite bande côtière au-dessous du Mont Liban – que les Grecs nommaient Phénicie –, ont eu une énorme influence sur la Méditerranée de l'Antiquité. Leur gloire remonte à l'effondrement général des grandes puissances de l'Anatolie hittite, de la Babylone kassite et de la Grèce mycénienne, vers 1200 av. J.-C. ; les marchands des ports levantins – dont Tyr, Sidon, Byblos et Beyrouth (*carte 1*) – ont saisi les

nouvelles occasions qui se présentaient, échangeant le bois de cèdre du Mont Liban, ainsi que des objets raffinés en métal, ivoire ou verre contre des métaux bruts en provenance de l'ouest. Auraient-ils ainsi perfectionné leurs techniques de navigation et – c'est, du moins, ce que l'on a prétendu – transmis aux Grecs une autre de leurs inventions, l'alphabet⁶ ? Ils ont circulé dans toute la Méditerranée et au-delà (*carte 2*) et, depuis le IX^e siècle av. J.-C. au bas mot, fondé de nouvelles colonies depuis Chypre, à leur porte, jusqu'à la côte Atlantique de l'Espagne, bien avant que les Grecs ne commencent à migrer vers l'ouest. Carthage, qui d'après la légende fut fondée par la princesse tyrienne Didon, est la plus célèbre d'entre elles. Cette cité est devenue une puissance de premier ordre, disputant à Rome la suprématie à l'ouest, à deux doigts de l'emporter sous Hannibal Barca. L'historien grec Polybe, témoin de sa destruction finale par les Romains en 146 av. J.-C., rapporte qu'elle était sans doute à l'époque la ville la plus riche du monde⁷.

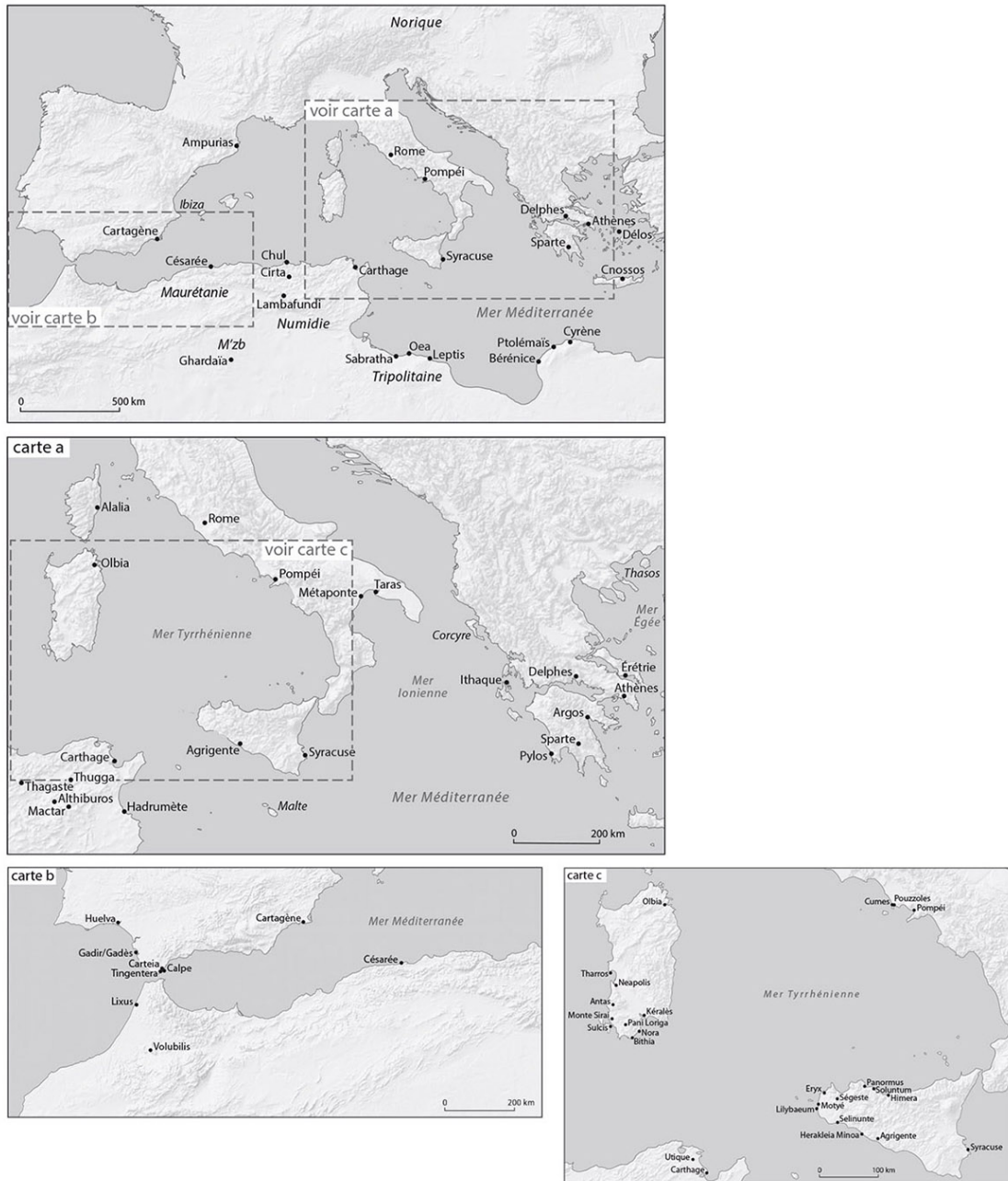
En dépit de tout cela, l'histoire et la culture phéniciennes ont en général été sous-estimées par les historiens classiques et les archéologues, plus fascinés par la gloire de la Grèce et la grandeur de Rome. Quand la langue phénicienne est enseignée, c'est dans les départements d'études sémitiques ; les fouilles se déroulent dans le cadre de l'archéologie biblique ou préhistorique ; en raison de l'absence de littérature venue jusqu'à nous, les Phéniciens restent sans importance aux yeux de la plupart des spécialistes de l'Antiquité, friands de textes grecs et latins. Dans le monde anglo-saxon, Miriam Balmuth fait figure d'exception. Elle a ouvert la voie à d'autres chercheurs ; ses travaux archéologiques et numismatiques ont, plus d'une fois, mis en valeur la contribution phénicienne à l'histoire de la Sardaigne, de l'Espagne et du Proche-Orient ; c'était pour moi un grand honneur de prononcer à l'université Tufts ces conférences qui portent son nom.

Néanmoins, mon but n'est pas simplement de sortir les Phéniciens d'une obscurité imméritée. C'est même le contraire : je vais tenter de prouver qu'ils n'ont jamais existé comme un « peuple », pleinement conscient de

lui-même. La dénomination « Phéniciens » est une invention grecque, et aucune des sources parvenues jusqu'à nous ne montre que les Phéniciens se seraient considérés, ou auraient agi, en tant que collectivité, au-delà de l'appartenance à une ville, voire, dans de nombreux cas, à une famille. Jusqu'à présent, l'écrivain grec Héliodore d'Émèse (actuelle Homs, en Syrie) a été la première et unique personne de l'Antiquité à revendiquer cette appartenance, au III^e ou IV^e siècle de notre ère, hors des frontières chronologiques et géographiques de l'histoire phénicienne, une allégation que j'examinerai plus loin.



Carte I.1 Le Levant et les régions avoisinantes, comprenant les toponymes mentionnés dans le texte. L'encart détaille plus précisément le nord-ouest du Levant et Chypre.



Carte I.2 La Méditerranée occidentale et les régions avoisinantes, incluant les toponymes mentionnés dans le texte. L'encart A présente la Méditerranée centrale, l'encart B l'extrémité ouest, et l'encart C la Sicile et la Sardaigne.

Ce livre cherche à connaître les communautés et les identités qui comptaient pour les populations de l'Antiquité que nous avons l'habitude d'appeler les Phéniciens, et les raisons pour lesquelles l'idée d'une origine phénicienne a été adoptée avec autant d'enthousiasme par d'autres peuples

– de la Grèce et de la Rome antique aux États-nations de la Méditerranée contemporaine, en passant par les nations émergentes de l'Europe des débuts de la modernité. C'est à l'intérieur de ces héritages qu'il faut, à mon avis, chercher la clé de la conception moderne qui a fait des Phéniciens un « peuple ». Comme l'écrit Ernest Gellner, « le nationalisme n'est pas l'éveil des nations à la prise de conscience : il invente les nations là où elles n'existaient pas⁸ ». En ce qui concerne les Phéniciens, je tenterai de démontrer que le nationalisme moderne a inventé, puis perpétué l'idée de cette nation antique.

Ces dernières années, la question des identités a été au centre de multiples travaux, et souvent une arme dans des batailles politiques de première importance pour l'égalité et la liberté⁹. Nous avons ainsi appris que les identités n'étaient pas des vérités simples et allant de soi, dont nous serions prisonniers dès la naissance, mais qu'elles étaient construites dans un contexte social et culturel précis, par d'autres et par nous-mêmes – ce qui ne signifie pas qu'elles soient nécessairement librement choisies, ou qu'elles ne soient pas pour de vrai et souvent ressenties au plus profond de nous-mêmes : dire d'une chose qu'elle est le fruit de l'imagination ne revient pas à la réfuter comme imaginaire¹⁰. Nos identités sont par ailleurs multiples : nous nous définissons et sommes définis par notre genre, notre classe, notre âge, notre religion et beaucoup d'autres choses – que ces différentes identités soient compatibles ou contradictoires –, et nous ne saurions être réduits à une seule de ces caractéristiques isolées¹¹. En outre, les identités varient dans le temps et dans l'espace : nous jouons – et sommes condamnés à le faire – différents rôles avec différentes personnes, dans des ensembles de circonstances variés, et leur importance change selon les situations¹².

L'hypothèse très répandue selon laquelle nous nous définissons tous en tant que membres d'un peuple particulier ou d'un « groupe ethnique », une communauté définie par une origine, une ascendance commune, et souvent un territoire ancestral, plutôt que par des liens politiques, sociaux ou culturels actuels, n'est au bout du compte qu'une hypothèse¹³. C'est

également une notion élaborée au XIX^e siècle dans une perspective européenne qui n'a aucun précédent, où le nationalisme et l'identité comptaient¹⁴, mais qui se heurte à des contre-exemples à d'autres époques et en d'autres lieux¹⁵.

Il est désormais disqualifié de parler de « tribus » africaines, catégories inventées par les administrateurs coloniaux, les missionnaires et les anthropologues des XIX^e et XX^e siècles, dont on a une foison d'exemples bien connus, illustrant comment l'« appartenance ethnique » peut fausser la manière dont on pense les affiliations et la façon dont autrui se comprend lui-même¹⁶. Les Banande, du Zaïre, avaient, par exemple, l'habitude de se présenter simplement comme des *bayira* (« cultivateurs » ou « travailleurs »), et il a fallu que soit tracée, en 1885, une frontière entre le protectorat britannique de l'Ouganda et le Congo belge, pour les distinguer d'un autre groupe de *bayira* désormais appelés les Bakonzo¹⁷. Encore plus frappant, les Tonga de Zambie, comme les étrangers les appelaient, ne se sont jamais considérés comme un groupe unifié, distinct de ses voisins ; ils n'hésitaient pas à s'égailler et à intégrer d'autres groupes¹⁸. Là où ces groupes ont eu une identité ethnique assumée, elle a souvent d'abord été imposée de l'extérieur par des acteurs régionaux plus puissants. L'adoption en conséquence de ces étiquettes à l'échelle locale – et du concept d'ethnicité et de tribu dans certains contextes africains – illustre les effets que les identifications proposées ou imposées par l'étranger peuvent avoir sur les affiliations internes et la manière de s'autodéfinir¹⁹. Cette problématique n'est évidemment pas spécifique à l'Afrique et au colonialisme occidental : on repère d'autres exemples de catégorisations ethniques, depuis les Miao et Yao dans la Chine Han jusqu'aux situations créées par l'État soviétique²⁰.

Pareils processus ne seraient-ils pas d'un emploi dangereux ? Lorsque les colonialistes de Bruxelles s'imposent au Rwanda, royaume d'Afrique centrale, ils redéfinissent les catégories en usage au niveau local pour identifier deux groupes proches, occupant différentes positions dans la

hiérarchie politique et sociale, à deux « races » différentes, les Hutus (des paysans indigènes) et les Tutsis (une population immigrante jugée plus civilisée)²¹. Cela allait si peu de soi qu'en 1930, au moment du recensement belge destiné à inscrire la race d'appartenance sur les cartes d'identité, il fallut dans certains cas se rabattre sur le comptage des vaches : pour être tutsi, on devait en posséder au moins dix²². D'avril à juillet 1994, plus d'un demi-million de Tutsis furent massacrés par les Hutus qui ont parfois utilisé les cartes d'identité pour vérifier la « race » de leurs victimes.

L'appartenance ethnique soulève aussi quantité de problèmes méthodologiques pour les historiens. Le plus gros défaut d'une catégorie comme « Phéniciens », c'est qu'elle résout des questions d'ordre historique avant même que celles-ci n'aient été posées. Elle part d'un postulat : l'existence d'une communauté d'origine, même si elle reste difficile à établir ; elle fabrique des identités qui n'existaient pas auparavant ; et elle fige dans le temps des identités particulières qui s'inscrivaient dans un processus permanent de construction, de l'intérieur comme de l'extérieur. Comme Paul Gilroy l'indique, l'« absolutisme ethnique » est capable de faire oublier les autres différences qui importent dans la vie réelle²³. Ces étiquettes favorisent aussi les explications historiques abstraites à grande échelle, braquant le projecteur sur le rôle des appartenances génériques supposées aux dépens de collectifs plus intéressants, plus concrets et plus conscients d'eux-mêmes, avec leur passé, poussant au second plan la famille, la ville, la région, sans escamoter les identités, de genre, de classe ou de statut. En somme, ces étiquettes favorisent un décryptage un peu trop facile de la vérité historique.

Du coup, des historiens ont désormais tendance à voir l'ethnicité non pas comme un phénomène hors du temps à propos d'une région ou d'un groupe, mais comme une idéologie qui émerge à un moment précis, dans des circonstances sociales et historiques déterminées, en particulier dans les moments de grand bouleversement ou de crise : par exemple, quand se créent de nouveaux États, après des opérations de conquête ou dans le contexte de migrations, etc.²⁴. On peut aussi parfois en reconstruire la

généalogie dans le temps : James C. Scott donne l'exemple des Cosaques aux marges de la Russie, une population de cavaliers au service des tsars, des Ottomans ou des Polonais, qui « n'étaient à l'origine ni plus ni moins que des serfs fuyant l'ensemble de la Russie européenne qui se regroupèrent aux frontières et se distinguèrent en fonction de leur localisation : Cosaques du Don (pour le bassin du fleuve Don), Cosaques d'Azov (mer d'Azov), et ainsi de suite²⁵ ».

Les historiens de l'Antiquité et les archéologues ont été à l'avant-garde de ces nouveaux travaux, soulignant l'historicité, la flexibilité et l'importance variable de l'identité ethnique dans le monde méditerranéen²⁶. Ils ont, par exemple, signalé l'émergence de nouveaux groupes comme les Moabites et les Israélites au Proche-Orient, après l'effondrement des empires de l'âge du bronze et la « cristallisation des appartenances » chez les Grecs de la période archaïque²⁷. Ils ont aussi montré comment le contenu et la formulation en termes d'ethnie de ces identifications avaient évolué au fil du temps : ils ont, ainsi, souligné la rupture du v^e siècle av. J.-C., liée à l'« hellénisme », entre une conception « agrégative » de l'identité grecque, en grande partie fondée sur une histoire et des traditions partagées, et une approche beaucoup plus conflictuelle, fondée sur la distinction d'avec les non-Grecs, en particulier les Perses ; ils ont décelé une autre rupture au iv^e siècle, une période où les lettrés grecs eux-mêmes débattaient pour savoir si l'hellénisme devait s'appuyer sur un passé partagé ou sur une culture et des valeurs communes propres au moment présent²⁸. Durant la période hellénistique, en Égypte au moins, le terme « Hellène » (Grec) ne désignait dans les documents officiels qu'un statut fiscal privilégié, dont bénéficiaient aussi bien des Juifs, des Thraces, que des Égyptiens²⁹.

Malgré l'accumulation de tous ces travaux passionnants, l'immense intérêt récemment voué à la production, aux mécanismes et même au déclin d'une ethnicité incontestable risque de nous faire perdre de vue sa relative rareté. Les exemples de construction de groupes ethniques allant de soi pendant l'Antiquité ne signifient pas qu'ils aient été la norme³⁰. Nous avons

même de bonnes raisons de penser qu'en l'absence des niveaux d'alphabétisation, d'éducation, de communication, de mobilité et d'échange qui sont les nôtres, les anciennes appartenances avaient tendance à exister à des échelles bien plus petites que celles auxquelles nous avons affaire dans les débats actuels sur l'ethnicité et que, sans histoire ni généalogie écrites, les peuples accordaient sans doute moins d'importance aux notions d'ancêtres et de liens du sang qui sous-tendent l'identification de la majorité des groupes ethniques³¹. Concrètement, les données disponibles suggèrent que, dans toute la Méditerranée antique, les identités collectives se sont surtout articulées sous l'angle des cités-États et que l'idée d'avoir des ancêtres communs ou une histoire partagée a rarement été décisive pour façonner une « appartenance » : dans le cas des cités grecques, l'identification mutuelle tendait à reposer sur des critères politiques, juridiques et, de manière limitée, sur des us culturels³², tandis que les Romains sont réputés avoir mis en valeur, dans leurs mythes fondateurs, leurs origines métissées, n'hésitant pas à affranchir leurs esclaves étrangers, dont les descendants devenaient des citoyens romains à part entière³³.

Cela signifie qu'en vérité certains des « peuples » de l'Antiquité les mieux connus pourraient très bien ne pas avoir été des peuples au sens plein du terme. Des études récentes ont ainsi prouvé que les Celtes de Bretagne et d'Irlande ou les Minoens de l'ancienne Crète ont été dans une large mesure inventés à l'époque moderne par les archéologues qui, les premiers, les ont étudiés ou « découverts »³⁴ ; et l'on peut même s'interroger sur l'identité collective des Grecs. Comme S. Rebecca Martin l'a récemment noté, « il n'y a pas de formule garantie pour désigner l'archétype de l'Hellène » et, en dépit des convictions propres à nos débats intellectuels sur la nature de l'hellénisme, on peut s'interroger sur ce qu'« être grec » signifiait pour la plupart des intéressés : bien moins, sans aucun doute, que pour les chercheurs modernes³⁵. Comme je le montrerai plus loin, les Phéniciens occupent, en quelque sorte, une position intermédiaire – à la différence des Minoens ou des Celtes atlantiques, certaines données autorisent à les considérer comme un groupe, mais, à la différence des Grecs, il s'agit

toujours de données externes ; ils illustrent donc également à quel point le postulat d'une identité collective dans la Méditerranée de l'Antiquité peut induire en erreur³⁶.

Ce livre en trois parties propose une version plus développée des trois conférences Balmuth que j'ai données à Tufts. La première oppose à l'image traditionnelle des Phéniciens, en tant que peuple ou culture identifiable, les différentes histoires fruit des sources anciennes. Le premier chapitre replace l'image moderne du peuple phénicien dans la politique et la rhétorique de l'époque moderne. Pour commencer, je m'intéresserai au Liban et à la Tunisie du xx^e siècle : au moment de la fondation des nouveaux États-nations, on n'a pas manqué, comme je l'ai déjà dit, d'invoquer les Phéniciens comme ancêtres, spirituels ou au sens propre, d'où que l'on saura expliquer comment cette instrumentalisation des anciens Phéniciens reposait sur une croyance relativement nouvelle, fruit des interprétations nationalistes de l'Antiquité chères à l'Europe du xix^e siècle, qu'ils avaient bien formé une « nation ».

Dans le deuxième chapitre, je proposerai une hypothèse : les éléments datant de l'Antiquité pour identifier ce que l'on pourrait appeler un groupe ethnique sont extrêmement rares. Même si nous disposons de plus de dix mille inscriptions en phénicien, elles sont en majorité de nature votive ou funéraire. Elles identifient un dédicataire ou un défunt grâce à ses liens familiaux ou, c'est plus rare, une ville ou une île d'origine. Aucune donnée antérieure à l'Antiquité tardive ne nous signifie en clair qu'un peuple s'autodéfinissait comme phénicien, en référence à des ancêtres partagés, à une origine ou à une terre natale commune. Dans le troisième chapitre, je passerai de la perception interne à la perception extérieure, en particulier aux écrits des Grecs et des Romains qui, lorsqu'ils définissaient les « Phéniciens » comme un collectif, employaient en fait une étiquette plutôt vague, évoquant un ensemble de traits sociaux et culturels distincts, y compris linguistiques, plutôt qu'un groupe ethnique précis, uni par le ciment d'une histoire, d'un territoire et d'une ascendance en partage.

Dans la deuxième partie, je vais des textes aux objets et aux pratiques pour savoir comment les populations de langue phénicienne agissaient et interagissaient entre elles et avec l'extérieur, sans poser *a priori* qu'elles l'ont fait en tant que « peuple ». Au quatrième chapitre, je montrerai qu'il n'y a dans la culture matérielle aucune preuve de la civilisation ou de l'identité que nous cherchons avant que Carthage ne commence à frapper des pièces de monnaie ornées d'un palmier (*phoinix* en grec), à la fin du v^e siècle av. J.-C. Cela ne traduisait d'ailleurs pas tant une identité collective que l'utilisation d'une notion de « phénicité » puisée à l'extérieur pour servir la puissance régionale en expansion de la cité. J'étudie avec un soin tout particulier les effets de la création de colonies au-delà des mers, puisque l'on suggère parfois que la distance renforce les identités fondées sur une terre natale d'origine, mais même si les communautés levantines se sont engagées dans des échanges culturels et technologiques de grande ampleur dans toute la Méditerranée, ces liens sont demeurés limités et ambivalents, et elles ont cultivé autant de relations avec d'autres peuples et d'autres lieux.

En parallèle, les dynamiques migratoires ont créé de nouveaux types de liens culturels et politiques entre des entités parlant phénicien, transcendant les liens familiaux, professionnels et civiques. Dans la suite de la deuxième partie, j'explorerai deux exemples de fabrication de groupes dans le domaine religieux : le culte de Baal Hammon (*chapitre 5*) qui, depuis le VIII^e siècle av. J.-C., caractérisait un rassemblement assez modeste de migrants venus du Levant, étroitement liés par la pratique des sacrifices d'enfants, et le culte de Melqart (*chapitre 6*) qui, au moins depuis le IV^e siècle av. J.-C. unissait un nombre beaucoup plus important de communautés de migrants dans tout l'Occident, grâce aux liens à leur pays de départ. Carthage a joué un rôle de premier plan dans ces deux communautés, et je défendrai l'idée que le niveau d'intégration politique,

religieuse et culturelle inédit dans le monde méditerranéen parlant phénicien au IV^e siècle a coïncidé, une fois encore commodément, avec la transformation de la cité en puissance impériale.

La dernière partie de ce livre traite de la postérité actuelle de ces fantômes. À l'inverse des manuels scolaires, qui affirment que l'histoire phénicienne prend fin avec les conquêtes d'Alexandre en Orient, et la destruction de Carthage à l'Ouest, j'insisterai sur le fait que l'intérêt pour la culture et le passé phéniciens a en réalité augmenté durant les périodes hellénistique et romaine. Cet intérêt provenait néanmoins de l'au-delà des frontières, à l'est (*chapitre 7*) comme à l'ouest (*chapitre 8*), et se fondait sur une identification plus culturelle qu'ethnique. Alors que les cités et les lieux de peuplement originels du Levant ne s'intéressaient qu'à leur propre passé et à leurs conflits locaux, les « phénicianismes » ont été utilisés pour à la fois contester et promouvoir le pouvoir impérial de plus grands États.

On retombe sur ce schéma plus tard dans l'histoire européenne ; des identifications avec les Phéniciens ont régulièrement servi à forger des identités nationales à partir du début de la période moderne. Dans le chapitre final, je reviendrai sur d'autres exemples qui nous ramènent, bouclant notre parcours, au commencement : les identifications entremêlées avec les Phéniciens, fabriquées par les savants anglais et irlandais entre les XVI^e et XX^e siècles. Des chercheurs anglais ont fantasmé sur des liens historiques et un enracinement du royaume de Grande-Bretagne dans un passé phénicien tandis que, nous l'avons vu, leurs homologues irlandais évoquaient des colonies phéniciennes imaginaires sur leur île pour s'opposer aux projets impérialistes britanniques. Bien avant l'époque des États-nations – et celle du récit des chercheurs modernes faisant des Phéniciens une « nation », avec lequel j'ai ouvert ce livre –, les Phéniciens ont nourri les idéologies nationalistes qui, en retour, leur donnaient de la substance.

Il existe une objection sérieuse à l'approche que je défends ici ; les populations de l'Antiquité de langue phénicienne s'étant rarement

identifiées en tant que peuple, mon argumentation reposerait sur le silence. L'absence de preuve d'une identité collective ne prouve pas son inexistence, d'autant plus qu'aucune littérature n'a survécu et que nous disposons de très peu de données matérielles. Certains diront peut-être que la perte de sources littéraires dans lesquelles les Phéniciens auraient naturellement exprimé et exploré des appartenances communautaires plus vastes nous donne une fausse image de la manière dont ils se concevaient, même si rien n'indique qu'une littérature en phénicien ait jamais existé ; je défends même l'hypothèse que l'absence d'identité partagée pourrait expliquer pourquoi elle ne s'est jamais développée. D'autres pourraient aussi m'opposer un argument plus solide : les principales cités côtières du Levant s'étalaient autour de grands ports, qui pour la plupart y sont encore aujourd'hui, ce qui empêche les archéologues d'accéder aux strates les plus anciennes ; même là où des campagnes de fouilles ont été menées – comme sur l'ancien site de Tyr –, les recherches ont inévitablement eu tendance à privilégier la spectaculaire période romaine. Et même si les données matérielles collectées en Méditerranée occidentale sont plus abondantes, elles ont fait l'objet de peu de publications et restent difficiles à interpréter, alors que les vestiges épigraphiques se limitent pour l'essentiel aux dédicaces stéréotypées des sanctuaires. On ne saurait totalement exclure de mettre bientôt la main sur une nouvelle inscription qui confirmerait l'existence d'une identité qui s'affichait.

Je ne plaide pas tant depuis le silence qu'*en faveur* du silence : un silence qui soit destiné à nous ouvrir d'autres espaces d'enquête. Je ne peux pas démontrer qu'aucune personne dans l'ancien monde méditerranéen ne s'est jamais imaginée comme phénicienne, et je n'essaierai pas de le faire. En l'absence de preuve positive d'une telle revendication, j'insiste cependant sur le fait que l'on ne peut pas arbitrairement en adopter une comme postulat. Nous n'avons pas le droit de combler cette lacune dans nos connaissances en adoptant une étiquette à notre bon gré : mieux vaut se

contenter des éléments disponibles et des histoires qu'elles recèlent. Ce livre ne traite pas de l'absence de preuves d'une identité phénicienne, mais de ce que l'on peut inférer d'un pareil constat.

Je dois également m'attarder dès à présent sur l'idée selon laquelle les Phéniciens ne formaient pas un collectif conscient de lui-même, ou même délimitant une civilisation historique, n'est pas neuve : cette question a été traitée de différentes façons ces dernières années par de nombreux chercheurs, dont Claude Baurain, Corinne Bonnet, Eduardo Ferrer Albelda, Giuseppe Garbati, Helena Pastor Borgoñon, Tatiana Pedrazzi, Jonathan Prag, Michael Sommer, Erik van Dongen, Nicholas Vella et Paolo Xella³⁷. Je leur suis tributaire au moment où je m'apprête à parcourir en tous sens le monde méditerranéen dans le temps et dans l'espace, depuis l'âge du bronze jusqu'à l'Antiquité tardive, et à proposer des modes d'identification et d'association alternatifs pour les populations parlant phénicien dans l'Antiquité, tout en resituant l'idée moderne des Phéniciens dans le discours nationaliste.

C'est un plaisir de reconnaître les dettes accumulées au cours de cette étude. Je tiens à remercier en premier lieu Bruce et Becky Hitchner, Noah Barrientos et tous ceux qui m'ont si bien accueillie en 2012, à Tufts, où j'ai prononcé les conférences Balmuth. Je sais gré en particulier à Bruce de son invitation, pour l'intérêt qu'il a porté à ce projet, avant et après les conférences, et pour ses commentaires judicieux sur la première version de ce livre.

Quand j'ai exploré de nombreux sujets en lien avec ce propos, dans le cadre et au-delà des « études phéniciennes », j'ai largement bénéficié des conseils, idées, questions et contributions inédites de nombreux et généreux amis et collègues, dont (outre ceux susmentionnés) Maria Giulia Amadasi Guzzo, Ana Arancibia Román, Stefan Ardeleanu, Piero Bartolini, Imed Ben Jerbania, Lisa Bendall, Sven Betjes, Amelie Beyhum, Corinne Bonnet, Annelies Cazemier, Angelos Chaniotis, Moheddine Chaouali, Bruno d'Andrea, Helen Dixon, Roald Docter, Avraham Faust, Lisa Fentress, Ahmed Ferjaoui, Eduardo Ferrer Albelda, Peta Fowler, Suzanne Frey-

Kupper, Giuseppe Garbati, Brien Garnand, Carlos Gómez Bellard, Joseph Greene, Jonathan Hall, Stephen Heyworth, Susan Hitch, Katherine Ibbett, Alicia Jiménez, Kostis Kourelis, Robin Lane Fox, José Luis López Castro, John Ma, Emanuele Madrigali, Patchen Markell, Andrew Meadows, Richard Miles, Barack Monnickendam-Givon, Teresa Morgan, Bärbel Morstadt, Anna María Niveau de Villedary y Mariñas, Matthew Nicholls, Ida Oggiano, Adriano Orsingher, Emmanuele Papi, Raj Patel, Nicholas Purcell, Yousif Qasmiyeh, Eugene Rogan, Andrea Roppa, Philipp von Rummel, Hélène Sader, Brian Schmidt, Lucia Sheikho, Bert Smith, Rosalind Thomas, Claire Weeda, Tim Whitmarsh, Andrew Wilson, Greg Woolf, Liv Yarrow et José Ángel Zamora López. Je remercie tout spécialement Irad Malkin dont les généreux commentaires et le scepticisme amical m'ont accompagnée du début à la fin, et mon collaborateur de longue date, Jonathan Prag, pour ses conseils, ses idées, ses photographies et sa mémoire encyclopédique, bien utile en matière de bibliographie.

J'ai également reçu l'aide concrète de mes collègues du Worcester College à Oxford, de la Faculty of Classics et de l'Humanities Division comme de cette autre institution prestigieuse d'Oxford, le Combibos Coffee House. J'ai bouclé une première version de ce livre grâce à l'aide financière de Zvi Meitar, vice-chancelier de l'Oxford University Research Prize in the Humanities, et j'exprime toute ma reconnaissance à M. Meitar et à l'université. Je souhaite aussi avec insistance remercier Lorne Thyssen pour son soutien à mes travaux et à Fiona Thyssen qui m'a accueillie dans un magnifique endroit où j'ai pu me consacrer en toute tranquillité à l'écriture, à un moment crucial de l'élaboration de l'argument examiné ici. En remontant plus loin dans le passé, je rends grâce au programme doctoral de l'Ancient History and Mediterranean Archaeology de l'université de Californie, Berkeley, mon directeur de thèse, Erich Gruen, et les autres membres du jury, Andrew Stewart et Mia Fuller, qui demeurent pour moi des sources d'inspiration personnelle et intellectuelle.

J'ai testé certaines de mes idées sur le public de plusieurs universités – Bristol, Brown, Cambridge, Malaga, Oxford et Princeton – et lors d'un

colloque à El Khroub (Constantine), organisé par le Haut-Commissariat à l'amazighité algérien ; je les remercie pour ces invitations ainsi que pour les commentaires et questions qu'elles ont suscités. J'ai aussi bénéficié de la contribution du projet de recherche « La construcción de la identidad fenicia en el Imperio romano » (HAR2010-14893), financé par le ministère de l'Économie et de la Compétitivité espagnol que dirigeait Manuel Álvarez Martí-Aguilar.

Une part significative des idées avancées dans ce livre ont également été disséminées dans des essais et des articles le plus souvent collectifs³⁸. J'ai une lourde dette à l'égard de mes coauteurs, Daniel Hadas, Bob Kerr, Matthew McCarty, Neil McLynn, Valentina Melchiorri, Peter van Dommelen, Nick Vella et Paolo Xella, non seulement pour leur expérience mise au service de ces publications, mais aussi pour les longues et éclairantes discussions qui les ont précédées et les multiples autres manières de m'aider dans ce projet.

Alors que la rédaction de ce livre touchait à sa fin, Ilya Afanasyef, Manuel Álvarez Martí-Aguilar, Olivier Hekster, Alfred Hirt, Tamar Hodos, Wissam Khalil, Katy Mullin, Miri Rubin, Scott Scullion et Mark Woolmer ont relu une version d'un chapitre, dans quelques cas deux, voire trois ; et Denis Feeney, Henry Hurst, Carolina López-Ruiz, Becky Martin et Peter van Dommelen ont relu l'ensemble. Je ne les remercierai jamais assez, ni eux ni l'équipe de Princeton University Press, pour les améliorations que leurs conseils ont rendues possibles ; je ne peux que m'excuser de ne pas avoir pris en compte la totalité de leurs suggestions. Alex Wilson m'a aidée à mettre au point le manuscrit final, m'évitant un certain nombre d'erreurs de dernière minute ; Aneurin Ellis-Evans m'a aidé à obtenir les images et l'autorisation de les publier ; Tzveta Manolova a dessiné plusieurs des cartes. À tous, je leur exprime ma gratitude ainsi qu'à mon éditeur, Rob Tempio, pour son aide, ses encouragements et son agréable compagnie ; à Ellen Foos, Matt Rohal et Ryan Mulligan pour avoir défendu le livre auprès de la presse avec beaucoup de patience et de cordialité, à Beth Giantagna pour la préparation de copie et à Jan Williams pour l'index.

Pour finir, je remercie ma famille, en particulier mes parents, Richard et Christine, mon beau-père, Jim, mes beaux-parents, Bidy et Henry, et mon mari Christopher, qui a lu une quantité innombrable de versions de ce livre et m'a préparé quantité de tasses de thé. Je n'aurais pas pu rédiger ce livre sans lui, Ptolemy et Andromache. Il va de soi qu'aucun de ceux qui sont cités dans ces pages n'est obligé de partager mon argumentation et mes interprétations – en particulier les chats –, et que je reste l'unique responsable des éventuelles erreurs.

J'ai tenté, autant que faire se peut, de respecter le ton des conférences Balmuth qui s'adressent à un public stimulant où se mêlent étudiants, doctorants et enseignants de multiples disciplines en sciences humaines et sociales. Prévenons une erreur : ce n'est pas pour autant un livre pour spécialistes – qui connaissent déjà les détails que je fournis et se feront leur propre opinion sur mes interprétations –, ni d'un manuel ; j'offre plutôt un ensemble d'hypothèses invitant au débat et à la controverse. Ce livre, en s'appuyant sur des exemples et des études de cas plus que sur une description exhaustive, ne procure donc qu'une vision partielle de l'histoire et de la géographie phéniciennes. Deux lacunes regrettables sont à déplorer vu leur importance ; elles concernent Chypre et la Méditerranée occidentale : sur cette dernière, on se rapportera désormais à Celestino et López-Ruiz (2016). À ceux qui voudraient en savoir plus sur les populations et les lieux que j'aborde, je conseille les synthèses les plus à jour sur l'histoire et l'archéologie des Phéniciens sont dues à Bondi *et alii* (2009), Elayi (2013) et Morstadt (2015). On consultera les synthèses en anglais de Markoe (2000), Aubet (2001), Woolmer (2011) et, l'accent étant mis sur Carthage et l'Ouest, Lancel (1995), van Dommelen et Gómez Bellard (2008b), Hoyos (2010) et Miles (2010). Plusieurs ouvrages collectifs de fraîche date donnent un aperçu des préoccupations actuelles des chercheurs : Jimenéz (2010), Xella (2013b), Quinn et Vella (2014b) et Garbati et Pedrazzi (2015). Je remercie enfin La Découverte et Philippe Pignarre pour cette édition en français.

Première partie

Des Phéniciens fantômes

Il n'y a pas de chameaux au Liban

Commençons cette fois en 1946, et en Phénicie. Trois ans après que le Liban a obtenu de la France son indépendance, un jeune socialiste, Kamal Joublatt, prononçait une conférence en arabe sur le thème « Ma mission en tant que membre du Parlement » dans le cadre du Cénacle libanais, un nouveau forum créé pour les écrivains et les hommes politiques à Beyrouth. Son discours se terminait par un appel à « l'espoir et la confiance » en rappelant à ses auditeurs que la glorieuse histoire de leur nouvel État remontait aux anciens Phéniciens :

Sur cette belle côte dorée, témoin, il y a des milliers d'année, de l'émergence du premier État municipal, de la croissance et de la diffusion de la première idée nationale, comme de l'établissement de la première forme de gouvernement représentatif [...], dans cet endroit singulier du monde où la mer et la montagne se rencontrent, s'embrassent et communiquent [...], et dans une prise de conscience nationale intérieure, comme si le Liban avait conscience de lui-même [...], dans ce pays qui a toujours été ouvert à tous les courants intellectuels globaux de la civilisation humaine [...] dans ce vieux jeune pays [...] qui a apporté au monde des valeurs, des idées, des hommes, des institutions et la gloire, on peut être optimiste¹.

L'approche de cette question essentielle qui se pose à tout jeune pays – « Qui sommes-nous ? » – ne pouvait qu'être familière à ses auditeurs. « Un nouveau phénicianisme », ou l'idée que le Liban moderne héritait de l'ancienne Phénicie avait pris la forme d'un grand mouvement politique et culturel suite à l'effondrement de l'Empire ottoman, se maintenant dans certaines parties du pays jusqu'à aujourd'hui. Principal argument ? La nation libanaise était une entité intemporelle dotée d'un caractère distinctif

et d'une culture déterminée par sa géographie particulière dont l'histoire remontait aux cités-États des anciens Phéniciens, c'est-à-dire bien avant l'arrivée des Arabes, au VII^e siècle apr. J.-C.

Ce mouvement dont les mots de Joumbhatt capturent certains des principaux traits, a d'abord été inventé par les chrétiens et, en particulier, les catholiques maronites : d'un côté, on glorifiait les Phéniciens, soulignant leurs succès maritimes et leurs contributions à la civilisation mondiale et, de l'autre, on multipliait les liens et les parallèles avec les Libanais modernes, l'accent mis sur une géographie unique en partage. Mais Joumbhatt ne se contente pas d'établir un lien entre la nouvelle nation et les Phéniciens grâce à l'histoire et la géographie ; il leur attribue l'idée même de nation, et souligne la prémisse de toute rhétorique phénicienne moderne : ils constituaient eux aussi un « peuple » cohérent – en bref – une communauté nationale.

Dans ce chapitre, je montrerai que l'idée moderne qui voit dans les Phéniciens un peuple avec une histoire, une culture et une identité communes – que l'on trouve aussi bien dans les manuels scolaires que dans les travaux plus érudits mais aussi dans la rhétorique politique postcoloniale des ancêtres phéniciens – est le produit d'idéologies nationalistes européennes relativement récentes. Puis, j'examinerai dans la suite de cette première partie, les difficultés de réconcilier cette représentation moderne avec les données anciennes fragmentaires en notre possession. Le phénicianisme libanais constitue un bon point de départ, un cas d'école typique de la manière dont nous, les modernes, aimons plier l'ancien monde à nos propres expériences et à nos revendications et idéologies nationalistes, avec l'idée que les identités ethniques seraient naturelles, des phénomènes hors du temps et que les anciennes « nations » pouvaient et même devaient fatalement devenir des États-nations.

Les jeunes Phéniciens

L'hypothèse d'après laquelle les Libanais modernes sont les héritiers des Phéniciens s'enracine dans l'esprit des chercheurs libanais du XIX^e siècle². Un historien catholique maronite, Tannus al-Shidyaq, est le premier dans son *Histoire des notables du Mont Liban* (1859) qui associe de manière explicite, entre la montagne et la mer, la Phénicie et le Liban : dans le premier chapitre – « Frontières et populations du Liban » –, il traite la situation géographique et la population du Mont Liban puis celles des « cités phéniciennes du Liban » (*mudun lubnan al-finiqiyya*)³. L'idée que les Libanais étaient en quelque sorte des Phéniciens a rapidement gagné en notoriété au début du XX^e siècle dans les communautés libanaises émigrées en Égypte et aux États-Unis, qui s'appuyaient sur les documents publiés par le gouvernement américain en 1911 définissant les nouveaux immigrants en provenance de la côte syrienne, non pas comme des Arabes, mais comme les descendants chrétiens des Phéniciens⁴.

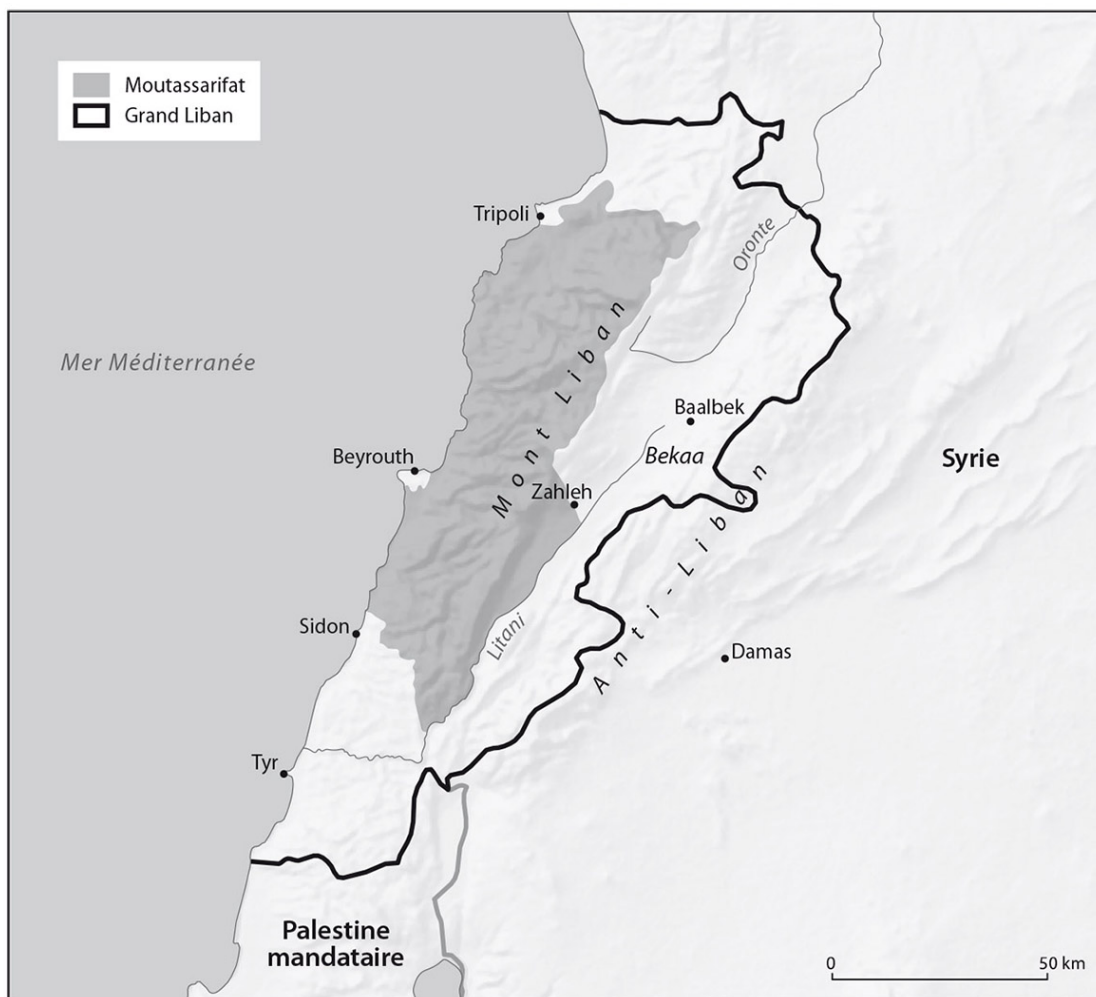
Néanmoins, cette idée n'est devenue populaire au Liban qu'après la Première Guerre mondiale. Lorsque se fut effondré l'Empire ottoman, qui occupait la région depuis le XVI^e siècle, et alors même que les puissances européennes redessinaient la carte du Moyen-Orient, tout un ensemble d'hommes d'affaires, d'intellectuels et de militants politiques, peu liés entre eux, furent fascinés par l'idée d'un lien avec leurs célèbres prédécesseurs. Qui étaient-ils ? En premier lieu des habitants des villes, bourgeois et francophones – pour qui les Phéniciens étaient des commerçants naturels et des champions proto-capitalistes de la libre entreprise⁵. Même s'ils n'étaient pas pour la plupart des pratiquants fervents, ces « jeunes Phéniciens » avaient bénéficié d'une éducation catholique qui allait les imprégner – la plupart d'entre eux étant des maronites et presque tous, y compris Kamal Joumlatt, avaient étudié à l'université jésuite Saint-Joseph à Beyrouth, où les missionnaires français encourageaient depuis longtemps l'étude de l'histoire et des langues préislamiques locales⁶. Ils s'appuyaient aussi, en grande partie, sur les travaux des chercheurs français ou francophones, ceux de leur université au premier chef⁷.

Au cœur de leur idéologie, il y avait la croyance que le Liban et les Libanais n'étaient pas des Arabes. L'important pour eux était de descendre au sens métaphorique, spirituel et parfois même littéral, des habitants les plus anciens de cet espace géographique particulier, là où le Mont Liban sépare la zone côtière du reste de la Syrie, une région qui aurait toujours été occidentale ou méditerranéenne, par opposition aux Arabes, plus à l'est : « Il n'y a pas de chameaux au Liban », pour reprendre un slogan⁸. Entre autres choses, la langue parlée au Liban aurait été, selon eux, tout autant influencée par le phénicien, l'araméen, le syriaque que par l'arabe parlé, et le poète Saïd Akl, mort en 2014 à l'âge de 103 ans, était même l'auteur d'un alphabet fondé sur le latin et non sur les lettres arabes, pour écrire le « libanais »⁹. Ce rejet de l'héritage arabe n'était pas nouveau : dès les années 1950, le très respecté historien maronite, Philip Hitti, qui fut professeur à Harvard et à Princeton, remarquait que « selon les recherches anthropologiques, le type prévalent parmi les Libanais – maronites et druzes – est de type brachycéphalique au crâne court [...] en opposition profonde au type dolichocéphalique au crâne allongé prévalant chez les Bédouins du désert syrien et du nord de l'Arabie¹⁰ ».

Le nouveau phénicianisme collait au combat plus général, et largement maronite, militant pour la création d'un État libanais séparé de la Syrie et de l'ensemble du monde arabe¹¹. Les Phéniciens fournissaient un prototype et un parallèle très intéressant pour le nouvel État ainsi qu'une alternative crédible aux origines arabes sans oublier le rôle très spécifique qu'il occupait dans la rhétorique libaniste. Au sein de l'Empire ottoman, la région constituée par le Mont Liban, à majorité maronite, avait reçu en 1861 le statut de *Mutasarrifate*, privilège d'une entité administrative, à côté des autres provinces levantines et des zones englobant les cités côtières (fig. 1.1). En 1919, à la table des négociations de Versailles, la plupart des « libanistes » exigèrent l'extension du vieux *Mutasarrifate* pour former un nouvel État du « Grand Liban » sous mandat français, incluant ainsi les zones traditionnellement musulmanes de la vallée de la Bekaa à l'est et les villes de Tripoli, Tyr, Sidon et Beyrouth à l'ouest. Mais, pour que le Grand

Liban apparaisse comme la réponse naturelle à la question nationale, ses partisans avaient lié ensemble le Mont Liban, foyer traditionnel à l'époque moderne, à la fois des maronites et des Druzes, avec la côte méditerranéenne où les anciens Phéniciens avaient bâti leurs cités. Ils y parvinrent en défendant, d'un côté, les relations économiques naturelles entre la montagne et la mer, et en s'appuyant, de l'autre, sur le lien historique entre Phéniciens et maronites qui aurait précédé et court-circuité les Arabes : on prétendait que les maronites s'étaient fondus dans la population côtière phénicienne sur le Mont Liban au VI^e siècle apr. J.-C., la convertissant dans le même temps au christianisme¹².

Le mouvement néophénicien se cristallisa autour d'un journal éphémère, *La Revue phénicienne*, seulement quatre numéros en 1919, dont l'orientation politique assumée était libaniste. Le premier numéro parut en juillet, dès le traité de Versailles signé le 28 juin, au moment où l'avenir du Liban et ses futures relations à la fois avec la Syrie et la France restaient floues. Les rédacteurs étaient pour la plupart des hommes d'affaires beyrouthins¹³ et le numéro consacrait maintes pages aux questions économiques : les raisons financières d'un Grand Liban (ou d'un Liban « naturel »), les ressources du pays, l'industrie hôtelière et du tabac, les problèmes des petites entreprises et de l'approvisionnement de Beyrouth. Les questions politiques occupaient aussi une place importante : les avantages du mandat français, les inconvénients de la commission américaine King-Crane qui enquêtait sur les points de vue quant à la partition de l'Empire ottoman, et le fondement de l'État. On y trouve aussi de l'histoire, de la littérature, de la critique littéraire locales et... une diatribe d'un professeur de médecine contre le corset !



1.1 Le *Mutasarrifate* ottoman du Mont Liban (1861) et le Grand Liban sous mandat français (1920).

Évidemment, les Phéniciens étaient également de la fête. Le numéro s'ouvrait par une page appelée « L'histoire » probablement écrite par l'éditeur, Charles Corm, mettant en valeur le passé, la nature et les réussites des Phéniciens. N'étaient-ils pas des marins qui avaient accosté en Grande-Bretagne ? Des libéraux, des pacifiques ? Le monde ne leur devait-il pas la civilisation, le commerce et l'industrie ? Même si l'auteur admettait que les cités-États de la « contrée » de Phénicie étaient politiquement autonomes, il étaient néanmoins unis par une culture commune et partageaient un proto-monothéisme et des rites inhabituels, « ils adoraient tous une divinité

supérieure à laquelle ils sacrifiaient des victimes humaines¹⁴ » Dans un autre article, Jacques Tabet est encore plus audacieux : la Phénicie serait un « pays » et, au x^e siècle, son « peuple » avait reconnu la suprématie du roi Abibaal de Tyr – sur qui, hormis son nom, on ignore tout –, auquel on devrait « l’unité politique de la région¹⁵ ». L’importance historique, toute spéculative de ce point de vue, s’éclaire par une présentation de la commission King-Crane, sous la signature d’un certain « Caf Remine » (c’est-à-dire les lettres KRM ou « Corm » en écriture phénicienne) : « [...] nous voulons [...] cette nation [le Liban] parce qu’elle a toujours eu la priorité dans toutes les pages de notre histoire¹⁶. »

Une nation phénicienne

Le phénicianisme n’était, de toute évidence, pas le seul mouvement nationaliste dans le Moyen-Orient du début du xx^e siècle à s’identifier aux grandes civilisations du passé et, par ricochet, à la Méditerranée et l’Occident. Entre autres exemples, on trouve le pharaonisme en Égypte, l’assyrianisme et l’araméanisme en Syrie, le canaanisme en Palestine dont les partisans étaient nostalgiques d’une civilisation méditerranéenne « phénicienne-hébraïque » – datant des rois David et Salomon – qui avait colonisé l’Ouest, un modèle qui servira à la fois en faveur du et contre le sionisme¹⁷. Par surenchère, au Liban même, les partisans d’une « grande Syrie », plutôt que d’un Liban indépendant, pouvaient aussi se réclamer d’ancêtres cananéens et prétendre avoir inventé le sentiment national¹⁸ ; il y avait aussi des partisans chrétiens comme musulmans d’un nationalisme arabe qui prétendaient, à la suite de l’historien grec Hérodote, que les Phéniciens étaient des immigrants accourus du fond de la péninsule Arabique auxquels le Liban devait son héritage arabe¹⁹.

Pourquoi l’histoire de l’Antiquité a-t-elle eu autant d’importance pour ces mouvements politiques modernes ? Dans tous ces cas, non seulement l’idée d’États-nations mais aussi les identités nationales de toute sorte étaient des importations européennes récentes dans une région où les collectifs

politiques avaient auparavant adopté des formes différentes, et où « le domaine de l'identité était plus local et restreint : la famille, le village, l'église, etc.²⁰ ». Des travaux récents ont souligné que les nations ne sont pas une forme « naturelle » d'organisation sociale, mais une construction ; selon les mots de Caspar Hirschi, elles ne sont « pas le résultat d'un critère "objectif" comme le partage d'une communauté de territoire, de langue, de traditions, d'ancêtres, de destin, etc., mais la foi partagée en un tel critère²¹ ». Même quand des liens géographiques, linguistiques ou biologiques se maintiennent dans le temps entre des individus, c'est le choix partagé de les reconnaître et de les valoriser (tous ou certains d'entre eux) qui fabrique une identité nationale. Pour justifier une identité collective mais ignorée jusque-là, les mouvements nationaux doivent s'appuyer sur de nouveaux mythes d'origine partagés et une mémoire historique commune à tous les citoyens. C'est ce que constate Eric Hobsbawm : « Les nations sont historiquement de nouvelles entités qui ont la prétention d'exister depuis longtemps²². » Comme Asher Kaufman l'a noté, la référence à des ancêtres communs permet de distinguer des nations en devenir de leurs voisins (en particulier arabes), « de mettre en valeur leur propre singularité et de souligner les liens du sang historiques entre les membres de leur communauté²³ ». Comme James C. Scott le remarque dans un autre contexte historique, le résultat est d'aboutir à « une fable historique qui rejette la nation et ses populations dominantes en arrière, masquant les discontinuités, la contingence et les identités fluides. De tels récits servent, comme Walter Benjamin nous l'a rappelé, à naturaliser la nécessité et l'évolution de l'État en général et de l'État-nation en particulier²⁴ ».

L'ancrage d'un nationalisme victorieux dans un passé partagé, a été souligné par l'orientaliste français Ernest Renan, dans l'une des premières descriptions de la « nation » comme un fait naturel, et non pas construit. Dans une conférence donnée à Paris, en 1882, l'écrivain se demande « Qu'est-ce qu'une nation ? » et trouve la réponse non pas dans le sang ou les ancêtres mais dans une volonté et une mémoire collectives : « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses, qui, à vrai dire, n'en

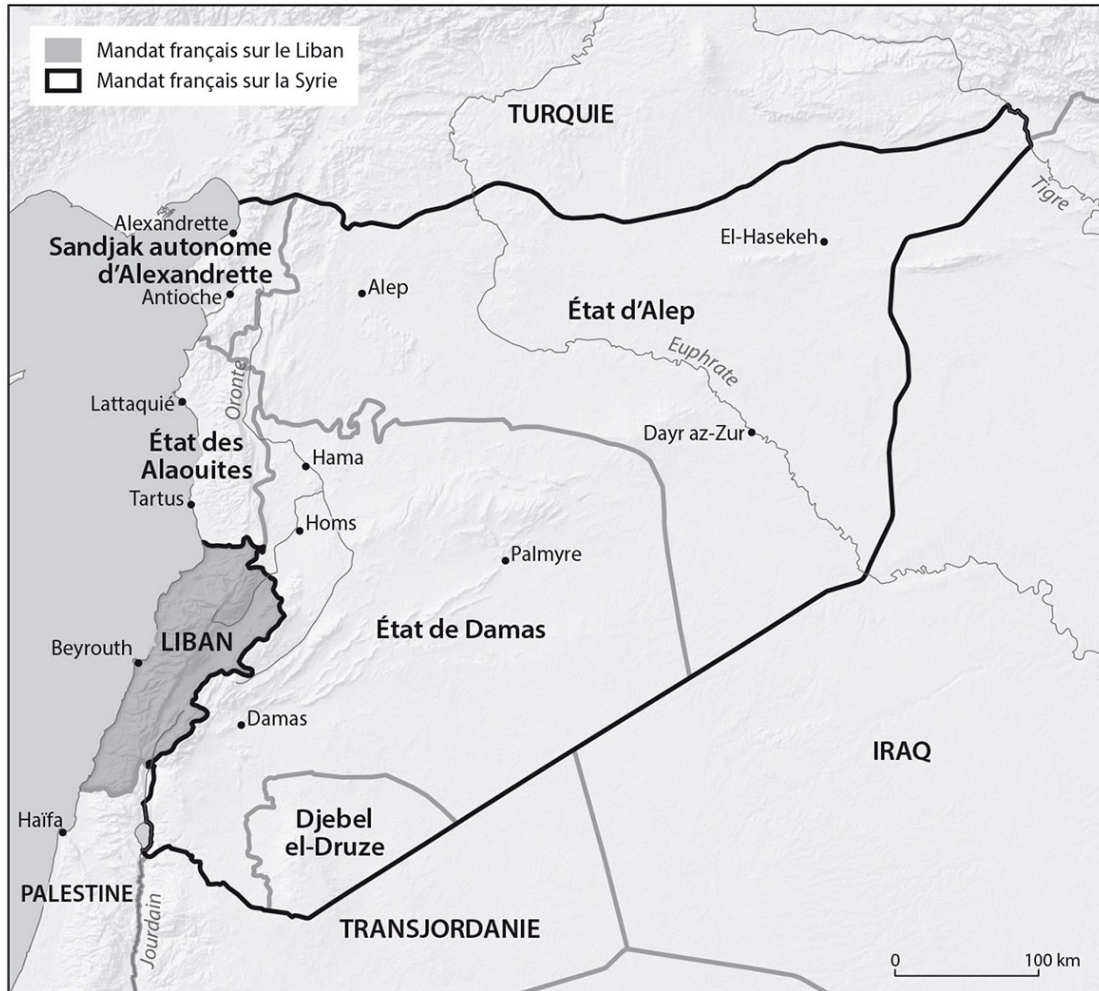
font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis²⁵. »

Pour Renan, ces « souvenirs » ne coïncidaient pas obligatoirement avec la vérité, et il souligne du coup l'importance de l'oubli dans la création d'une conscience nationale : « L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses²⁶. » La combinaison nostalgique du consentement présent et de riches souvenirs est exactement ce que les néo-Phéniciens ont cultivé au Liban alors qu'ils voyaient leur nation prendre tournure, pour quelques-uns d'entre eux, cette tactique était assumée et explicite : en 1935, le banquier et homme politique Michel Chiha notait avec satisfaction « [...] la conception de Renan [...] qui ne veut pas envisager la formation d'une nation que dans la volonté des habitants d'être cette nation » et que « le principe du libanisme réside dans l'exaltation d'un passé glorieux [et] dans celle d'une volonté tout abstraite de cohésion²⁷ ».

Le mandat français

En avril 1920, le traité de Sèvres accordait le contrôle de la Syrie, intégrant le Liban, à la France et, à partir de septembre 1920, le « Grand Liban » fut administré comme un État séparé dans le cadre du « mandat pour la Syrie et le Liban » français²⁸. L'adoption française du programme libaniste n'a rien d'étonnant : le désir de distinguer le Liban de la Syrie servait à la puissance coloniale à encourager les identités locales comme l'appartenance phénicienne ou libanaise aux dépens d'identités régionales syrienne ou arabe plus vastes et *in nucleo* plus dangereuses. Comme les Ottomans, les Français ont jugé utile de diviser la région placée sous leur coupe en plusieurs mini-États, au profit des Alaouites, des Druzes et des régions d'Alexandrette, d'Alep et de Damas (fig. 1.2)²⁹.

Les nouveaux Phéniciens se sont épanouis en politique, dans l'administration, les affaires, la banque sous le mandat français, le Liban avec son foisonnement de langues, son tourisme en montagne, ses services financiers attractifs étant promis à devenir la « Suisse de l'Orient »³⁰. L'érudition nationaliste française occupait toujours une place centrale : en 1934, par exemple, Charles Corm dédicaçait son épopée nationaliste, *La Montagne inspirée*, à Maurice Barrès, à qui l'on doit l'idée que « le sol, la géographie et le climat constituent les ancrages physiques de la nation », mais aussi à Victor Bérard qui, dans *Les Phéniciens et l'Antiquité* (1902), disait en long et en large que les Phéniciens de l'Antiquité étaient à la source de la culture hellénique, et qui prétendait que l'*Odyssée* avait été écrite sur le pont d'un navire phénicien³¹. À la même époque, les autorités de Paris encourageaient avec vigueur toute association avec les Phéniciens. Elles émirent des pièces de monnaie représentant un navire phénicien – à l'imitation des pièces de monnaie frappées par des cités de la région dans l'Antiquité –, et l'inévitable cèdre (*fig. 1.3*). Elles décidèrent de créer deux musées nationaux très différents, le premier, libanais et axé sur les Phéniciens, et le second, syrien, mettant en avant le passé islamique et arabe³². Quand le premier fut inauguré en 1937 à Beyrouth, sur la couverture du premier numéro de sa revue, il y avait encore un navire phénicien³³.



1.2 Le Liban et la Syrie sous le nouveau Mandat français en 1920.



1.3 Pièce de cinq piastres frappée au Liban, en 1940, sous le mandat français, représentant un navire et un cèdre.

Rien de surprenant à ce qu'au début de la période du mandat, on assiste à un « boycott effectif de l'État par tous, sauf une poignée de musulmans sunnites », mais cela s'arrangea avec le temps³⁴, et les nouveaux Phéniciens

renoncèrent peu à peu à leur stratégie privilégiant la langue française, la foi catholique et, par-dessus tout, le passé phénicien. Michel Chiha, en particulier, lui-même un catholique chaldéen de mère melkite appartenant à une famille irakienne, considérait le Liban comme la terre de nombreuses minorités, de multiples langues, les Phéniciens n'étant qu'un élément parmi d'autres de son glorieux passé – même si, en parallèle, il continuait à souligner les grandes différences entre le Liban et le monde arabe³⁵.

Ce recul de la place occupée par la religion permettait de justifier le problème manifeste posé par un passé « national » intemporel ; le Liban n'avait pas été une nation au cours des siècles les plus récents : c'est avec l'arrivée des Arabes que le sentiment national aurait été transformé – de manière temporaire et regrettable –, en un sentiment religieux. Comme Chiha le soutenait, « l'étiquette principale des individus qui, sous la domination de Byzance, était nationale (on était ou on n'était pas citoyen de l'Empire) devint confessionnelle³⁶ ». Où comme Charles Corm le dit plus poétiquement dans *La Montagne inspirée*, « nous n'étions au fronton de l'histoire, / Avant de devenir musulmans ou chrétiens, / Qu'un même peuple uni dans une même gloire³⁷. »

Quand l'indépendance fut finalement obtenue en 1943 avec le soutien de presque tous les universitaires et hommes politiques libanais – quelle que soit leur ethnie ou leur religion déclarée –, le Liban se présentait dans le nouveau Pacte national comme un pays avec « un visage arabe³⁸ » et, en 1944, il participa à la fondation de la Ligue arabe. Néanmoins, le néophénicianisme restait une idéologie utile pour le nouvel État libanais : les origines du Liban étaient ainsi réaffirmées de manière spécifique – et spécifiquement pluraliste – au sein de la grande communauté des nations arabes³⁹. Les histoires et les symboles phéniciens furent adoptés par les élites urbaines de différentes croyances religieuses et opinions politiques ; les pièces de monnaie frappées par la République libanaise s'ornaient, une fois encore, d'un navire phénicien et du légendaire cèdre du Liban (*fig. 1.4*) ; à partir de 1956, le festival international de Baalbek sera l'occasion de mettre en scène le passé du pays sous cet angle⁴⁰.



1.4 Pièce de dix piastres frappée en 1955 par la République libanaise, représentant un cèdre et un navire.

Le Liban n'était pas le seul pays à opérer ce tournant postcolonial en défendant son passé phénicien, et l'attrait de l'affiliation dans les États se réclamant de l'héritage phénicien redouble de vigueur : au printemps 2012, juste avant que je prononce les conférences Balmuth, j'apprenais que le bien-nommé Hannibal Kadhafi – cinquième fils du colonel et directeur de la Société générale de transport maritime de Libye – avait commandé, deux ans plus tôt, un bateau de croisière personnel qu'il avait baptisé *Phénicien*. Il était orné de colonnes de marbre, de miroirs dans des cadres en or, et d'un aquarium de cent vingt tonnes avec six requins, sous l'œil d'une équipe de biologistes chargés d'en prendre soin⁴¹. On fera un rapprochement encore plus intéressant, avec la Tunisie, où une forme de phénicianisme centrée sur la grande colonie occidentale de Carthage a envahi les esprits après l'indépendance.

Les nouveaux Carthaginois

Sous l'hégémonie ottomane entre le XVI^e et le XIX^e siècle, l'histoire de la Tunisie a été présentée comme purement arabe, alors qu'à partir de 1881, le protectorat français insistait sur la période d'occupation romaine de l'Afrique du Nord, qui annonçait la sienne – une approche conflictuelle très différente de celle adoptée au Liban⁴². À l'opposé, les deux présidents dans la période qui s'étend de l'indépendance en 1956 à la révolution de 2011, Habib Bourguiba et El-Abedine Ben Ali – à partir de 1987 –, puisèrent à

pleines mains dans le passé de la région, ses autochtones, Phéniciens et Romains mêlés, sans ignorer l'histoire islamique pour dessiner une version du présent à leur convenance⁴³.

Un navire phénicien (identifié par le symbole associé à la déesse carthaginoise Tinnit sur sa voile), ainsi qu'une paire d'échelles et un lion enserrant entre ses pattes une épée, avec la légende « liberté – ordre – justice », représentés respectivement par le navire, le lion et les échelles, s'étalaient sur les nouvelles armoiries de l'État moderne⁴⁴. Bourguiba édifia son palais présidentiel à Carthage, désormais une banlieue de Tunis en bord de mer, et y encouragea l'organisation de festivals artistiques ainsi qu'une campagne archéologique de l'Unesco – « Sauver Carthage » – dans les années 1970. En 1986, les célébrations officielles du vingt-huitième centenaire de la cité antique coïncideront avec bonheur avec le trentième anniversaire de l'indépendance.

Sous Ben Ali – et avec les encouragements de la Banque mondiale –, Carthage développa le tourisme et remplit ses objectifs commerciaux, avec un parc à thème, « Carthageland », construit à une heure de route de la côte⁴⁵. Le gouvernement du même président ne cacha pas son soutien aux expositions internationales sur Carthage, et, en 1994-1995, l'itinérante *Les Routes d'Hannibal*, retraçait la marche d'Hannibal sur Rome – en autocar plutôt qu'à dos d'éléphant ! – avec des épisodes costumés retraçant l'histoire carthaginoise, lors des arrêts à Tunis, Madrid, Cannes et Rome⁴⁶. Avec le soutien de la propagande gouvernementale et l'engagement des élites économiques – la première chaîne de télévision privée dans le pays, Hannibal TV, était lancée en 2005 –, l'association avec Carthage rencontrait dans la société tunisienne un écho considérable ; l'équipe nationale de football ne s'appelle pas par hasard « les Aigles de Carthage ».

Les débuts de ce mouvement se situent sans équivoque dans une perspective explicitement anticoloniale. Pour Bourguiba, Hannibal symbolisait la résistance aux Romains, et donc aux Européens, au colonialisme ; les manuels scolaires apprenaient (ce qui n'est pas faux) que Rome avait été l'agresseur au cours des guerres puniques, obligeant

Carthage à résister, et qu'elle ne l'emporta qu'avec le renfort du roi numide Massinissa, un autre héros de la région. Comme au Liban, on négociait en toute prudence avec les idéologies européennes : le français continuait d'être la langue scolaire, et Bourguiba était, en termes culturels, une figure libérale et cosmopolite à l'origine de changements sociaux notables, dans le domaine des droits des femmes notamment – un développement reflété dans l'insistance mise sur le rôle de la reine Elissa, ou Didon, fondatrice de Carthage.

Cet intérêt pour Elissa, tout comme cette identification plus générale avec le même passé, allait bien au-delà de la seule propagande gouvernementale : l'opposition entre Rome et Carthage a fait l'objet de deux romans de l'écrivain francophone Fawzi Mellah, *Le Conclave des pleureuses* (1987) et *Elissa, la reine vagabonde* (1988) qui envisage son histoire sous de multiples points de vue, toujours locaux, sous-entendant qu'elle avait été maltraitée dans les représentations traditionnelles européennes et, au principal dans l'œuvre de Virgile ; selon un des personnages, ce dernier « défigure » la reine en l'appelant Didon et en lui attribuant une histoire d'amour avec un marin grec, « un vagabond indigne de notre Elissa⁴⁷ ».

Sous Ben Ali, l'accent mis sur Hannibal comme « mascotte nationale » continua mais, pour des raisons autant pragmatiques qu'idéologiques : on voulait désormais se réconcilier avec le passé romain⁴⁸. Les grands sites et monuments romains sont prisés des touristes et, comme au Liban, l'idée d'une Tunisie à la croisée des chemins ou comme pont entre les cultures orientale et occidentale, ne manquait pas d'intérêt, pour transformer le pays en un acteur de premier plan de la culture méditerranéenne. L'association au passé préislamique phénicien et romain faisait partie d'un projet plus vaste pour mettre en valeur l'ouverture à la Méditerranée : dans ce modèle, les Phéniciens étaient seulement une des nombreuses racines de la société et de l'ethnicité tunisiennes.

Ajoutons en plus que, depuis au moins les années 1990, la connexion carthaginoise jouait, à côté du passé romain, un rôle unique dans une

bataille toute différente : comme arme entre les mains d'un gouvernement laïque contre la popularité grandissante de l'islam politique⁴⁹, « en partie comme un moyen de s'opposer aux efforts déployés par les islamistes pour que les Tunisiens s'identifient exclusivement à l'islam et au monde arabe⁵⁰ ». Cette stratégie relativisait (sans toutefois la nier) l'importance de la religion du Prophète dans l'histoire de la Tunisie favorisant une représentation plus multiculturelle du passé national « de Carthage à Kairouan ». Cette approche subsiste, quasi à l'identique, survivant à la révolution populaire et aux négociations que réclama la rédaction de la nouvelle Constitution. Un nouveau monument à la gloire d'Hannibal est en projet dans le port punique de Carthage⁵¹ et, pendant l'été 2014, la Tunisie postrévolutionnaire a célébré en grande pompe l'anniversaire de la victoire d'Hannibal Barca sur Rome, à la bataille de Cannes le 2 août 216 av. J.-C., ainsi que le 2 828^e anniversaire de la fondation de Carthage par Didon (en 814 av. J.-C.) avec défilé et fête dans l'ancienne colonie des ancêtres revendiqués⁵².

Le Liban d'abord

Au Liban, néanmoins, les connotations religieuses de l'idéologie phénicianiste passèrent au premier plan au moment de la guerre civile qui ravagea le pays entre 1975 et 1990, et les idéaux cosmopolites de l'élite libanaise laissèrent la place à des frontières⁵³. Le phénicianisme allait comme un gant aux Forces libanaises, une coalition de groupes militaires d'extrême droite, la célèbre Phalange (*Kataeb*) comprise. Ces groupes, forts des encouragements de Saïd Akl et de son journal *Lebnaan*, usèrent d'une rhétorique enflammée antiarabe d'inspiration phénicienne à la fois contre les Arabes libanais et l'importante communauté des réfugiés palestiniens⁵⁴. Le néophénicianisme a reçu l'empreinte indélébile de ce type d'association et, quand la guerre s'acheva en 1989, les accords de paix de Taef soulignaient à nouveau que le Liban était un État arabe. Quand le musée

national à Beyrouth rouvrit plus ou moins ses portes en 1999, mal remis des dévastations dues à la guerre, l'image sur l'affiche n'était plus phénicienne mais grecque : Hygée, déesse de la guérison⁵⁵.

Les tensions politiques permanentes entre la Syrie et le Liban sous la génération qui a suivi la fin du conflit et, en particulier, l'assassinat de l'ancien Premier ministre Rafik Hariri en 2005 ont été l'acte de décès du Nouveau Phénicianisme. Le séparatisme libanais est devenu une idéologie largement diffusée chez les Arabes comme chez les maronites : « le Liban d'abord » est le slogan du parti sunnite « Courant du futur », du fils de Hariri, Saad, tout comme de l'inespérée « alliance du 14 mars », une coalition avec les Forces libanaises et la Phalange en 2005⁵⁶. Le phénicianisme reste néanmoins une idéologie culturelle populaire, si l'on se reporte à une série d'interviews d'étudiants libanais réalisées en 2005-2006 ; Craig Larkin a trouvé, plus particulièrement chez les maronites, que « le mythe du phénicianisme [...] demeure très vivace et enraciné dans un passé ancestral [...] une réaction intuitive de rejet de l'identité arabe et islamique [...] [et] très souvent au cours de ces entretiens ce mythe était défendu bec et ongles comme justification d'une exception culturelle ; la justification de traits caractéristiques ; ou une défense de la position sans égale du Liban dans le monde arabe⁵⁷ ».

Mais, à la même époque, les liens entre Phéniciens et Libanais, on avait toute latitude de les évoquer une fois encore en tant que passé national en commun, comme dans l'extraordinaire projet de cartographie génétique initié par Pierre Zalloua, de l'Université américaine au Liban. En plus de prouver grâce à l'ADN des chrétiens libanais (sans doute remontant aux Croisades), les liens particuliers à l'Europe, et, chez les Arabes libanais (sans doute le résultat des migrations arabes de l'Antiquité tardive), à la péninsule Arabique, l'équipe de Zalloua a mené des travaux qui ne permettent guère de discuter qu'environ 30 % des hommes libanais sont porteurs de traces phéniciennes dans leur ADN, contre 6 % chez les hommes de tous les autres pays méditerranéens pris dans leur ensemble. Ce

résultat signifierait, selon Zalloua, que « les Phéniciens sont un héritage commun [...] Il n'y a pas de différence qui établirait qu'une communauté serait plus descendante des Phéniciens qu'une autre⁵⁸ ».

Cette enquête se détache du « Projet génographique » financé par la *National Geographic Society*, sous la direction de Spencer Wells qui en donne un certain nombre de détails dans une interview : ces travaux montreraient « le partage par les Libanais modernes d'une identité génétique commune remontant à des milliers d'années » et que « les Phéniciens sont [...] les ancêtres des Libanais d'aujourd'hui »⁵⁹. Mais cette affirmation n'est pas sans poser problème : Wells passe sans coup férir de l'observation selon laquelle des populations de l'Antiquité et du monde moderne auraient un ADN semblable, à la conclusion téméraire que les deux constitueraient un peuple particulier du même nom, sans noter la différence entre les deux propositions ! En fait, c'est bien l'idée que des « populations » doivent toujours appartenir à un « peuple » qui fausse toute l'étude : le principe de départ, qui consiste à chercher des marqueurs génétiques anciens au niveau « des Phéniciens » repose sur l'affirmation que les liens de ce genre à ce niveau précis sont, ou plutôt étaient, plus significatifs que ceux de groupes de populations plus grands ou plus petits qui partagent des marqueurs génétiques que l'équipe de chercheurs aurait tout aussi bien pu rechercher. En d'autres termes, il *affirme* que les populations du passé qui partageaient ces traits génétiques particuliers peuvent et doivent être mises dans le même panier, et il ne *recherche* que les populations actuelles qui peuvent aussi être identifiées par ces mêmes traits⁶⁰.

Le problème est que même si l'on note des similitudes génétiques entre un ancien marin de Tyr et un autre de Byblos, cela ne prouve en rien que l'un comme l'autre se soit identifié autrement que comme Tyrien ou Byblosien (si l'on ose dire), ou même qu'ils étaient considérés par les autres comme tels, ou qu'ils aient eu ou fait la moindre chose en commun au-delà de cette ressemblance génétique particulière. Et c'est là le vrai problème posé par la cooptation des Phéniciens de l'Antiquité dans n'importe quel

projet nationaliste, pluraliste ou sectaire : qu'elle repose ou non sur l'idée d'un lien réel dans le temps, ou grâce à une ressemblance génétique (à un certain niveau, il en va de même pour l'ensemble des humains !), son postulat est que les Phéniciens constituaient un groupe ethnique cohérent, une ancienne nation pouvant servir de justification à un État-nation moderne. Comme on l'a vu, cela a permis une grande variété de rhétoriques et de politiques nationalistes au Liban pendant presque un siècle, mais ses origines remontent à des travaux savants européens du XIX^e siècle, quand l'idée des Phéniciens a commencé à être en douceur pervertie par les idées et les partis pris du nationalisme moderne.

L'invention des Phéniciens

Depuis le début de la Renaissance – dans le cadre de l'intérêt plus général des temps modernes pour les textes grecs et latins qui les évoquaient –, les Phéniciens hantent comme un fantôme la littérature savante européenne⁶¹. Les Phéniciens n'ont vraiment suscité de la curiosité qu'en 1646, quand l'orientaliste et ministre protestant français, Samuel Bochart (1599-1667), publiait en latin un livre à succès sous le titre *Geographia sacra, seu Phaleg et Canaan* (Géographie sacrée, ou Phaleg et Canaan), dont les rééditions se multiplièrent tout au long du XVIII^e siècle⁶². Bochart suit la dispersion des descendants de Noé sur tout le globe après l'embrouillamini des langues dans la tour de Babel, en mettant l'accent sur les migrations et les installations des Phéniciens, soulignant l'énormité de leur influence sur les langues et les cultures du monde. Il est un des premiers savants à enquêter et à insister sur l'étroite relation entre le phénicien et l'hébreu, une langue bien mieux connue et, à partir de ce constat, il a « déroulé la carte du monde classique et repéré les noms susceptibles d'entretenir un lien étymologique avec le phénicien et l'hébreu⁶³ ». C'est ainsi qu'il pense avoir décelé des preuves de la présence des Phéniciens depuis Thulé, tout au nord, jusqu'à l'extrémité sud de l'Inde⁶⁴.

Pour les savants de cette époque, les Phéniciens n'étaient pas un groupe ethnoculturel à part entière : selon Timothy Champion, ils étaient encore « une partie quelque peu mystique du monde méditerranéen, des outsiders exotiques et comme l'origine de traditions culturelles⁶⁵ ». Bochart, par exemple, parle d'eux comme de *gens*, mais dans toute son œuvre il les présente simplement comme des commerçants ou des colonisateurs venus de la même région. Ce « mince » portrait des Phéniciens apparaît également très clairement dans le roman didactique à succès *Les Aventures de Télémaque* de l'archevêque Fénelon, publié en 1699 et traduit dans toutes les langues européennes, le livre le plus populaire en France au XVIII^e siècle⁶⁶. Il devait servir de guide royal pour son élève, le duc de Bourgogne, dont il était le précepteur, et qui occupait la deuxième place dans l'ordre d'accession au trône, mais auquel survécut son grand-père Louis XIV. Présenté comme la suite du quatrième livre de l'*Odyssée*, le roman imagine les voyages de Télémaque, le fils d'Ulysse, en compagnie de son tuteur, Mentor, qui adhère à cent pour cent à ses opinions sur la politique et la morale. Naturellement, tous les deux passent leur temps à expliquer le commerce et la navigation des Phéniciens : « Vous voyez, Télémaque, la puissance des Phéniciens. Ils sont redoutables à toutes les nations voisines par leurs innombrables vaisseaux. Le commerce, qu'ils font jusques aux colonnes d'Hercule, leur donne des richesses qui surpassent celles des peuples les plus florissants⁶⁷. » Bien que l'auteur signale que la Phénicie était entourée de « nations voisines », seule Tyr reçoit ailleurs dans le texte l'étiquette de « nation » alors que les Phéniciens sont simplement « si célèbres dans toutes les nations connues⁶⁸ ».

En 1758, l'intérêt pour les Phéniciens connaît un nouveau regain quand le distingué numismate, Jean-Jacques Barthélemy, décrypte l'alphabet de leur langue à partir d'une paire de dédicaces bilingues exhumées à Malte à la fin du XVII^e siècle. L'une d'entre elles avait été offerte à Louis XIV. Cette époque de travaux savants européens devait culminer dans les manuels allemands de Wilhelm Gesenius, à qui l'on doit le premier manuel complet

de langue phénicienne enrichi d'un catalogue de toutes les inscriptions phéniciennes connues en 1837, et de Franz Carl Movers, qui avait rassemblé les sources classiques et bibliques sur l'histoire et la religion phéniciennes (1841-1856). Comme Mario Liverani le remarque : « Il n'est pas étonnant de ne pas trouver la moindre référence à une image complexe ou la moindre caractérisation des Phéniciens, ni de jugement de valeur (au-delà de l'admiration implicite, naïve, que tout chercheur entretient avec l'objet de ses études). La recherche des "origines" commençait déjà, autrement dit la recherche de la provenance du peuple phénicien (sur la base d'indications tirées des textes classiques) mais l'attention n'était pas encore centrée sur la délimitation du "caractère", un projet essentiellement ethnographique et colonial, impliquant (et dérivant) d'un ensemble d'activités, de particularités, d'idiosyncrasies culturelles et de comportements dans les relations interindividuelles et dans la vie quotidienne⁶⁹. » Les choses étaient néanmoins en train de changer : pour Mover, en effet, le « peuple » (*Völkerschaft*) phénicien comme une entité, appartenant à un groupe plus large de Sémites liés ensemble par des ancêtres communs, la langue et la religion⁷⁰.

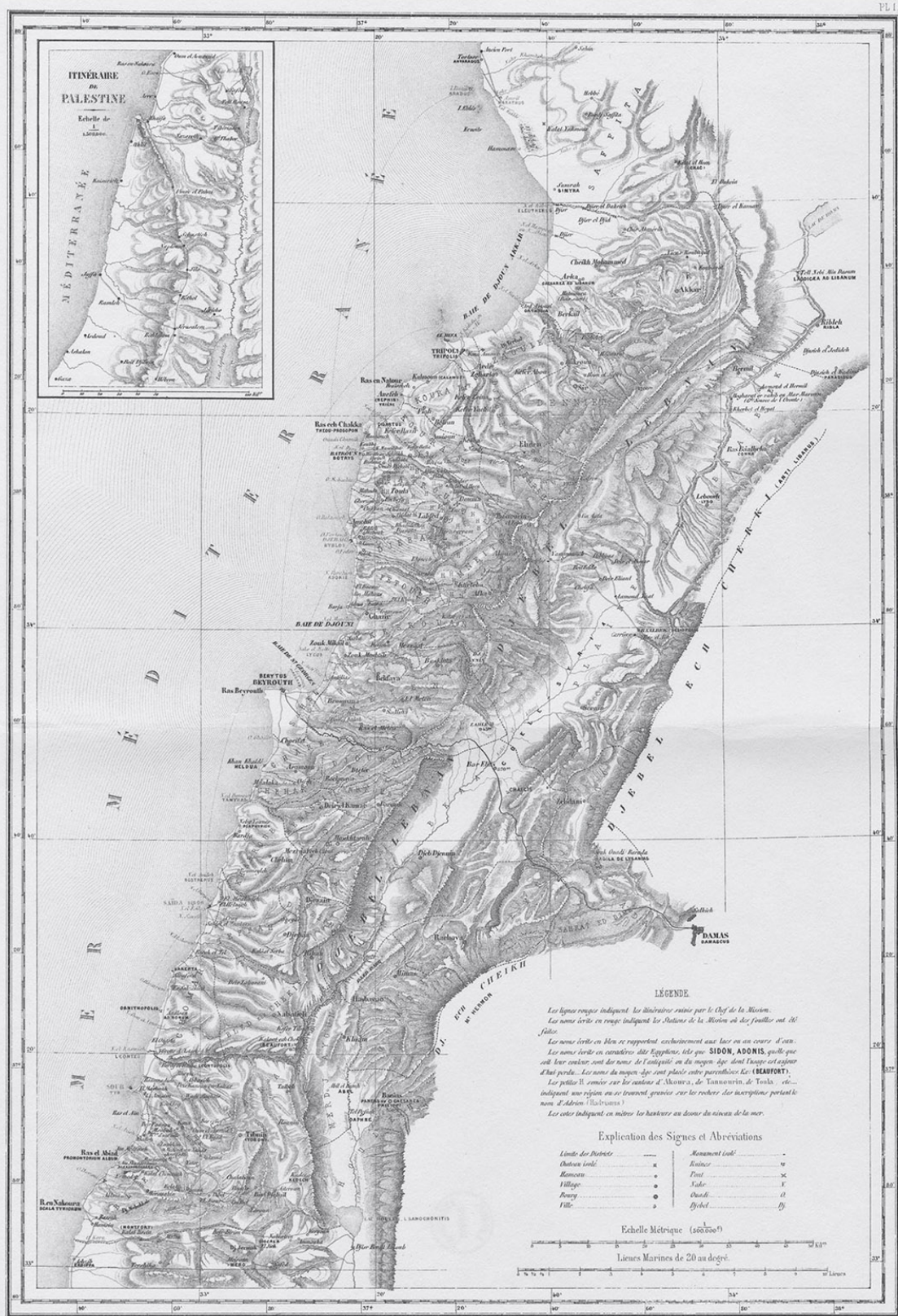
Les dernières décennies du XIX^e siècle ont vu une rupture avec une perception des Phéniciens comme collectif ethnoculturel distinct et séparé. Cela peut en partie s'expliquer par l'expansion du colonialisme européen et de l'archéologie coloniale au Levant et en Afrique du Nord⁷¹, mais cela traduit aussi le développement d'idéologies européennes liées à ce que Paul Gilroy a appelé « la nation en tant qu'objet ethniquement homogène » et « la liaison fatale du concept de nationalité avec celui de culture »⁷². La nation avait pour fondement l'importance désormais accordée à la fois à la race et à l'environnement, et les différences entre les cultures et entre les mentalités qu'elles créaient⁷³ : dans les années 1850, comme Fernand Braudel le remarque, « *civilisation* (et en même temps *culture*) passe du singulier au pluriel⁷⁴ ».

Un exemple précoce est le *Phoenicia* (1855) de John Kenrick qui, sur la base du travail de Bochart et Movers, élève un édifice culturel avec des chapitres consacrés à la langue et à l'alphabet phéniciens, au commerce, à la navigation, à l'exploitation minière et à la métallurgie, à l'artisanat et aux arts – même si ces derniers n'ont droit qu'à quatre pages, à peu près la même longueur que la « Note sur l'histoire naturelle du buccinum et du murex »⁷⁵. Sur la base des travaux attribués au roi Hiram de Tyr à Jérusalem – l'essentiel de ce qui était disponible à cette époque –, Kenrick déclare que « le caractère esthétique de l'art phénicien » était « national et local », ces deux mots sont certainement utilisés comme synonymes, mais ne sont jamais des compliments⁷⁶. Il consacre aussi un long chapitre à l'« Origine de la nation » – sa tentative de rendre cohérentes les différentes origines et généalogies des Cananéens et des Phéniciens suggérées dans la tradition biblique, les sources classiques et les études de linguistique.

Ernest Renan a lui-même joué un rôle majeur dans la consolidation de l'image moderne des Phéniciens alors qu'il devait se rendre au Levant en 1860-1861 sur l'ordre de Napoléon III. Il y accompagnait un corps expéditionnaire français qui devait soutenir la communauté catholique maronite du Mont Liban qui s'opposait aux Druzes qu'appuyaient les Britanniques, sa propre mission était d'étudier ce qu'il appelait la « vieille civilisation phénicienne » ; c'était la copie modèle réduit de la grande expédition de Bonaparte en 1798-1801 qui avait attiré l'attention du public français sur la gloire de l'ancienne Égypte⁷⁷. Renan réclama aux soldats français de participer à des fouilles à Byblos (la Gebel phénicienne), Tyr (Sur), Sidon et Arados (Arwad) ; l'important était pour lui de coller sans répit aux questions historiques d'importance par la découverte d'éventuelles pièces de musée, « tout en étant attentif aux intérêts de nos collections⁷⁸ ». Même si le projet ne devait finalement pas déboucher sur la mise au jour de grandes quantités de vestiges phéniciens, les résultats furent publiés entre 1864 et 1874 avec les beaux dessins et la prose incisive qui ont fait de *Mission de Phénicie* une œuvre qui a beaucoup aidé à promouvoir l'étude du problème en Europe⁷⁹.

Aux yeux de Renan, les Phéniciens étaient un « peuple⁸⁰ » et une « nation⁸¹ » avec un art et une architecture distincts même s'ils n'avaient rien de très impressionnant : « En général, dans leurs constructions, les Phéniciens paraissent avoir porté peu d'esprit de suite⁸². » Il défend un point de vue plutôt étroit quant à l'étendue et la nature de la Phénicie antique : « La Phénicie ne fut pas un pays ; ce fut une série de ports, avec une banlieue assez étroite. Ces villes, situées à dix ou douze lieues l'une de l'autre, furent le foyer d'une vie toute municipale comme les villes grecques. La civilisation phénicienne ne rayonna pas dans la montagne et eut peu d'influence sur la population de la Syrie⁸³. » Malgré cela, et malheureusement pour ceux qui verraient plus tard le Liban comme distinct du (ou même à l'intérieur) du monde arabe, Renan réfléchissait longuement au caractère atypique des Phéniciens dans la grande catégorie des peuples « sémitiques » auxquels les linguistes contemporains et la science raciale les avaient assignés : leur célèbre sens pratique et leur savoir-faire commercial, sans oublier leurs institutions politiques et leur religion polythéiste étaient assez en porte-à-faux avec l'image de la race sémitique de l'époque⁸⁴.

Renan n'établit pas un lien net entre les maronites modernes et les Phéniciens de l'Antiquité, même s'il note que « l'infériorité des Phéniciens en fait d'art semble, du reste, avoir persisté jusqu'à nos jours dans le pays qu'ils ont habité⁸⁵ » et que « la race du Liban, soit chrétienne, soit musulmane, est, si j'ose dire, iconoclaste, inintelligente de l'art [...]. Les églises maronites sont très sévères et excluent les statues⁸⁶ ». Malgré tout, il décrit quand même les maronites comme une « nation⁸⁷ » considérant à l'opposé les musulmans comme les êtres « à demi-sauvages ou abrutis [...] des races inférieures⁸⁸ » ; la carte de la région explorée par son expédition qui accompagne la publication de Renan, couvre une large zone comprenant le Mont Liban, les cités de la côte et la vallée de la Bekaa (fig. 1.5) et sera utilisée, en 1920, par les libanistes pour soutenir la création d'un Grand Liban⁸⁹.



Gravé par Erhard.

Imp. L'Espresso de Paris 1905.

1.5 Carte d'Ernest Renan de la zone explorée par sa mission en Phénicie en 1860-1861.

Au XIX^e siècle, l'expédition de Renan a augmenté le matériel à disposition des chercheurs intéressés, et le lancement en 1867 de son *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, qui demeure la collection définitive des inscriptions phéniciennes, fut également un énorme stimulant pour ce champ de recherche. Cela peut aider à comprendre pourquoi les notions d'une identité nationale, ethnique et culturelle discrète des Phéniciens s'affirment mieux dans les études ultérieures⁹⁰. Au même moment, la Phénicie devenait un objet d'étude en elle-même : comparons le titre du travail très populaire publié entre 1730 et 1738 par Charles Rollin, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Medes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs* avec le *Manual of Ancient History, from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire, Comprising the History of Chaldea, Assyria, Media, Babylonia, Lydia, Phoenicia, Syria, Judaea, Egypt, Carthage, Persia, Greece, Macedonia, Rome, and Parthia* de George Rawlinson en 1869, ou le *Manuel d'archéologie orientale : Chaldée, Assyrie, Perse, Syrie, Judée, Phénicie, Carthage* d'Ernest Babelon en 1888.

En 1885, Georges Perrot et Michel Chipiez dédiaient un volume de leur populaire *Histoire de l'art dans l'Antiquité* à la Phénicie et à Chypre. Au début, ils définissent les Phéniciens avec beaucoup de circonspection comme « les tribus qui s'installèrent sur la côte au pied du Mont Liban », les renvoyant à leur similarité avec les Hébreux, et après un grand débat contemporain sur ce point, à la « grande race sémitique⁹¹ ». Néanmoins, à la fin de leur ouvrage, après avoir noté qu'en dépit de la pauvreté et du manque d'originalité de leur art, les Phéniciens étaient les maîtres de l'industrie et du commerce, les auteurs sont moins hésitants à définir les Phéniciens comme un groupe racial distinct : « Le Phénicien, a-t-on très bien dit, avait quelques-uns des caractères du juif du Moyen Âge, mais il était puissant et il appartenait à une race dont on connaissait, à certains égards, l'ascendant et la supériorité⁹². »

En 1889, dans son *History of Phenicia*, George Rawlinson voyait dans les Phéniciens une « nation », et les rattachait à un « groupe » sémitique plus large sur un fondement linguistique⁹³. Dans la troisième édition, publiée dans les années 1890, les mots sont plus forts : Rawlinson dit d'entrée que la côte levantine est « habitée par trois nations, politiquement et ethnographiquement distinctes », la Syrie, la Phénicie et la Palestine, et un chapitre est intitulé « Le Peuple – son origine et son caractère ethnique⁹⁴ ». Le livre se conclut par une « Estimation générale de la nation » dans laquelle, après les observations traditionnelles selon lesquelles les qualités de la « race » phénicienne étaient dans l'exploration et le commerce bien plus que dans la littérature ou l'art, Rawlinson leur attribue une « place parmi les chefs de puissance seconde sur terre⁹⁵ ».

C'est également en 1889 que Richard Pietschmann publiait une *Histoire des Phéniciens (Geschichte der Phönizier)* dans laquelle il décrit à son tour les Phéniciens comme une « nation » même s'il remarque que, dans leur cas, c'était un concept plutôt vague et que la question de savoir s'ils avaient une conscience nationale n'est pas tranchée⁹⁶. L'usage de définitions de l'ethnicité ou de la nationalité en termes « émitte » était néanmoins quelque chose d'inhabituel à l'époque : les peuples, les nations et les races étaient généralement pris en compte comme s'il s'agissait de simples faits naturels, même si la catégorisation précise d'exemples particuliers restait un sujet de débat. Et ces nations naturelles avaient, logiquement, des cultures idem : comme Nicholas Vella le remarque, tous les travaux à succès sur les Phéniciens au XIX^e siècle, à la suite du *Mission* de Renan, « contenaient un immense corpus d'objets, comprenant les inscriptions, les pièces de monnaie et les sceaux » alors que « la langue commune et l'écriture, la religion et les pratiques funéraires, les vêtements, les parures personnelles et d'autres attributs étaient considérés comme des indices matériels d'un groupe ethnique aux racines incontestables ». Selon Vella, en décrivant et en isolant une prétendue culture phénicienne, ces livres et expositions l'ont, en un certain sens, créée⁹⁷.

La popularité des Phéniciens au XIX^e siècle ne doit néanmoins pas être surestimée : la célébration des succès phéniciens était en compétition avec un modèle de recherche bien plus populaire en Europe qui privilégiait les Grecs, une nouvelle nation tout juste indépendante, dont on ignorait les liens avec leurs « voisins » orientaux. Et, dans l'atmosphère universitaire des débuts du XX^e siècle, imprégnée d'antisémitisme, les Phéniciens passaient de mode, au moins en Europe⁹⁸.

Les Phéniciens de Moscati

En 1963, Sabatino Moscati, professeur de philologie sémitique à l'université de Rome, devait refonder le champ des études phéniciennes dans une conférence qui plaçait la question de l'identité au centre des débats ; il interrogeait son public : « Qui étaient vraiment les Phéniciens ? Quels étaient les traits et les caractéristiques distincts de leur civilisation, quels sont les événements et les qualités historiques, politiques, religieux et artistiques qui les définissent et leur donnent leur originalité ? Il semble bien que, jusqu'à présent, l'unité, l'autonomie, l'homogénéité d'un peuple et de sa culture ont plutôt été acceptées comme telles que soumises à une enquête⁹⁹. » La réponse, rassurait-il ses auditeurs, était d'étudier soigneusement toute la documentation pour que « la civilisation phénicienne émerge en tant qu'objet historique [...] À la fin, il paraîtra évident que les divisions entre cités phéniciennes et leur conscience essentiellement municipale ont été compatibles avec une homogénéité relative propre à la population de la région la distinguant de ses voisins¹⁰⁰ ».

Le réexamen des Phéniciens par Moscati les débarrassait en grande partie des stéréotypes négatifs et de la science raciale des premiers chercheurs et s'intéressait beaucoup moins à leur origine et à leur caractère national¹⁰¹. Néanmoins, les Phéniciens étaient toujours un « peuple », une « civilisation », ou une « nation »¹⁰² aux limites précises dans l'espace (de Tell Suqas dans le nord à Akko au sud) et dans le temps (de la fin des royaumes de l'âge du bronze à la conquête de leurs cités par Alexandre le

Grand, soit d'environ 1200 av. J.-C. à 332 apr. J.-C.)¹⁰³, composé d'individus pas obligatoirement de même race (*razza*) ou de même provenance (*provenienza*), « mais qui avaient acquis des caractéristiques homogènes en partageant la même zone géographique, une langue et un processus historico-culturel¹⁰⁴ ». Qu'ils en aient eu conscience ou non était finalement de peu d'intérêt et d'importance. En 1988, cette approche était encore au cœur des études phéniciennes de Moscati – « Je me suis intéressé à la réalité d'un peuple¹⁰⁵ » – et même si, en 1992, il admettait que « la conscience nationale avait quelque chose de plutôt éphémère dans les cités phéniciennes, où la citoyenneté était de bien plus d'importance¹⁰⁶ », il continuait, en 1993, à défendre la notion « incontestable » d'une « réalité ethnique » et d'une « civilisation phénicienne » définies par « une série de caractéristiques intrinsèquement valides ». Et de déclarer que tout débat supplémentaire sur le sujet était « hors de propos »¹⁰⁷.

On ne sera pas surpris d'apprendre que la spectaculaire exposition *I Fenici (Les Phéniciens)* au Palazzo Grassi à Venise en 1988, organisée par Moscati et patronnée par Fiat, répondait aux schémas du XIX^e siècle, alourdis d'artefacts de la culture « phénicienne » classés selon leur nature et leur provenance géographique. Une plaisanterie de l'époque disait même : « Sabatino Moscati a inventé les Phéniciens et Gianni Agnelli les a fabriqués¹⁰⁸. » La même chose, on aurait envie de la dire de l'exposition *La Méditerranée des Phéniciens* à l'Institut du monde arabe à Paris en 2007, où les savoir-faire, l'artisanat et les caractéristiques des Phéniciens étaient encore une fois somptueusement présentés dans un splendide isolement les uns des autres et sans rapport non plus avec les artefacts semblables ayant le défaut d'être d'autres provenances¹⁰⁹. De plus, la notion de Phéniciens comme un collectif avec une chronologie, une géographie, une langue, une histoire et une culture partagées est toujours bien présente dans la littérature spécialisée : dans les manuels récents les plus utilisés en espagnol, italien et anglais, on fait référence à un « peuple », une « civilisation » et un « groupe ethnique distinct »¹¹⁰.

La théorie voulant que les Phéniciens aient été un peuple est également présente dans la littérature récente sur le nationalisme. Une des études les plus importantes sur l'identité des cités dans l'Antiquité est le magistral *Ethnic Origins of Nations* (1986) d'Anthony D. Smith. L'auteur n'est pas un « primordialiste » plaidant en faveur de l'existence intemporelle de nations naturelles, il n'accepte pas non plus la position « moderniste » qui voit la construction d'identités ethniques comme inextricablement liée à l'essor des États-nations modernes. Il estime plutôt que, depuis l'Antiquité, les peuples se sont construits eux-mêmes comme ce que nous serions maintenant tentés d'appeler des communautés ethniques, des « unités collectives de culture et de sentiments » qui « forment le modèle et le soubassement de la construction des nations¹¹¹ ».

Smith considère sans ambiguïté les Phéniciens comme un prototype de ce phénomène : « Dans les anciennes Sumer, Phénicie et Grèce, on trouve, côte à côte, deux sortes de sentiments : la loyauté politique envers une cité-État individuelle, et une solidarité émotionnelle et culturelle dans le cadre d'affinités, comme en rendent compte les mythes courants d'origine et d'ascendance¹¹² ». Les « rivalités bien enracinées » entre les États phéniciens individuels « coexistaient avec de forts sentiments [...] pan-phéniciens [...] fondés sur un héritage commun : religieux, linguistique, artistique, institutionnel, vestimentaire et récréatif¹¹³ ». Bien plus, en Phénicie, « une religion de la fertilité cananéenne, une langue et un alphabet communs, des opérations maritimes et des colonies, la construction de temples et la localisation géographique dans des péninsules, tout cela fournissait la base de sentiments partagés entre les différentes strates et cités-États défendant leur mode de vie¹¹⁴ ».

Nul besoin de trop s'inquiéter des allégations historiques énumérées ici : Smith ne se définissant pas comme un spécialiste des Phéniciens. Je prétends, quant à moi, que la notion de Phéniciens défendue par Smith, comme un groupe ethnoculturel, n'est pas seulement fautive mais s'oriente dans le mauvais sens : et, par là, au moins, n'avons-nous pas à faire avec les anciennes origines ethniques de nations modernes, mais avec les origines

nationalistes modernes d'une ancienne ethnicité¹¹⁵ ? À la question posée par Moscati en 1963, je répliquerai que rien n'unissait en fait les Phéniciens, que ce soit à leurs propres yeux ou à ceux de leurs voisins, et que ce peuple, ou civilisation, ou nation, n'est pas un véritable objet historique, mais bien plus le produit d'idéologies savantes et politiques recensées ici. Ce type de concepts d'aujourd'hui au sujet des Phéniciens de l'Antiquité est profondément entremêlé avec les idées en rapport avec l'État-nation moderne. Cela ne suffit évidemment pas à mettre en doute leur véracité. Mais le tableau général présenté par nos sources anciennes va se révéler très différent.

Fils de Tyr

Qu'est-ce qui fait qu'une population a le sentiment d'être un « peuple », ou que d'autres la considèrent comme tel ? En d'autres termes, quand peut-on dire d'un groupe socio-culturel qu'il est une communauté « ethnique » ? On s'accorde en général pour considérer que la notion d'ancêtres communs est essentielle, souvent associée à l'idée d'un territoire partagé : « sang et sol »¹. Des attributs partagés comme la langue, la religion, ou des traits physiques particuliers peuvent aussi accompagner et donner de la vigueur à l'idée ou à l'impression qu'un groupe a bien une identité ethnique singulière, même si, en eux-mêmes, ces attributs ne suffisent pas pour poser un tel diagnostic : notons que l'accent est plutôt mis sur l'existence de liens historiques entre personnes, plutôt que sur des liens actuels.

Même si les travaux universitaires sur l'ethnicité ne datent que du XX^e siècle², la plupart des chercheurs considèrent que ce que nous définissons aujourd'hui comme un groupe ethnique – ou une « nation » – se retrouve tout autant dans des périodes plus anciennes³. Mais comment repérer de tels groupes, en particulier dans le temps historique, et quand on détient peu de preuves directes de la manière dont tel ou tel peuple se pensait et parlait de lui-même ? Anthony Smith défend peut-être le point de vue le plus général et le plus efficace sur cette question, quand il propose six critères différents pour isoler un groupe ethnique dans le passé – un nom collectif, un mythe de descendance et une histoire communs, un sens de la solidarité, l'association à un territoire spécifique et une culture partagée

distincte –, et l'idée qu'un tel collectif devra remplir toutes ces caractéristiques au moins jusqu'à un certain degré⁴. Je vais montrer que, dans notre cas, les données disponibles ne permettent d'en satisfaire aucun.

Dans ce chapitre, je partirai de ce qu'il y a de plus évident pour identifier un peuple, soit l'autoperception plutôt que le point de vue des autres : autrement dit, la possession d'un nom collectif. C'est de cette manière, dit Smith, « qu'un peuple se distingue et résume son "essence" à ses propres yeux⁵ ». On sait parfaitement que personne ne s'est jamais attribué le nom « Phénicien » en phénicien, et ce n'est guère surprenant puisque *phoinix* (φοῖνιξ) est un mot grec. Plus étonnant, peut-être, est le nombre extrêmement faible d'individus qui se sont désignés sous ce nom y compris dans d'autres langues (comme le grec) ; je montrerai aussi qu'il n'existe aucun indice probant de l'utilisation d'un quelconque autre nom employé par les « Phéniciens » pour se désigner entre eux, en dépit de l'affirmation fréquente voulant qu'ils se soient considérés comme « Cananéens ». Un passage en revue du nombre limité de sources disponibles révèle que les personnes de langue phénicienne ne se définissaient elles-mêmes, au moins dans leurs inscriptions, que par le nom de leur cité et même, encore plus souvent, par celui de leur famille.

Phéniciens fantômes

En premier lieu, quelles preuves avons-nous de Phéniciens qui se dirent tels ? Un des candidats les plus célèbres a gravé son nom en étrusque sur une *tessera hospitalis*, un jeton d'hospitalité datant de la seconde partie du VI^e siècle av. J.-C.⁶. Cette petite plaquette en ivoire retirée d'une tombe de la nécropole Santa Monica, à Carthage, devait faire partie d'une paire qui pouvait être réunifiée en vue de prouver l'existence d'une relation d'amitié réciproque et d'hospitalité entre deux personnes et leurs descendants. Un sanglier sauvage ornait une face et, sur l'autre, une inscription commençait avec les mots *mi puinel kar Θazie*. Le mot *mi* signifie « je suis » ; *kar Θazie* signifie « appartenant à Carthage » ; pour certains chercheurs, *puinel*

renvoie à une désignation ethnique en relation avec *phoinix* et/ou son équivalent latin, *poenus*. Néanmoins, comme l'a remarqué Jonathan Prag, il serait bizarre – en fait, unique – d'identifier quelqu'un avec deux références « ethniques » mais pas de nom propre⁷. Il est bien plus envisageable que « Puinel » soit simplement, en l'occurrence, le nom de l'homme en question : l'épigraphie étrusque a fait apparaître beaucoup de noms commençant par *Pui-* ou même *Puin-*⁸. Puinel pourrait être le défunt, et donc un homme d'origine ou de descendance étrusque vivant à Carthage ou, plus probablement (car il ne pouvait pas être lui-même en possession de la seconde moitié d'un jeton d'hospitalité), le nom d'un associé originaire de Carthage ayant acquis à un moment de sa vie un nom local étrusque. Les contacts et les échanges de haut niveau entre Carthage et l'Étrurie dans cette période de l'Antiquité rendent les deux hypothèses crédibles⁹.

Compte tenu que *phoinix* est un mot grec, d'un usage fréquent dans la bouche des Grecs pour parler des peuples du Levant, on pourrait espérer trouver plus d'individus se désignant eux-mêmes comme Phéniciens dans un contexte grec large. Plus généralement, un Français parlant à un autre Français se présenterait plutôt en désignant sa ville d'appartenance et non pas comme « Français » en général, à moins qu'il ne veuille clarifier ou souligner ce point. En revanche, il y a de grandes chances que face à un Américain à New York cette même personne se présente comme « Français » – et on peut penser que le même principe s'appliquait aux « Phéniciens » vivants et travaillant au-delà des mers.

Affaire de bienséance dans la manière de se présenter ? Pas seulement : l'augmentation de la distance depuis son foyer d'origine peut amener à élever le niveau auquel on s'identifie. De fait, certains historiens grecs ont considéré que les identités collectives, au-dessus du niveau de la cité-État, comme Rhodien, Ionien, ou même Grec, ont émergé dans le cadre de migrations à grande échelle autour de la Méditerranée d'individus parlant grec dans la première partie du premier millénaire av. J.-C.¹⁰. Est-il si surprenant que des personnes venues du Levant aient retrouvé leurs

congénères dans des contextes étrangers – la manière dont ils partageaient une langue, des dieux, des pratiques rituelles et une origine régionale était ce qui avait le plus de sens pour eux comme pour les autres¹¹ ?

En fait, une étude récente de Jonathan Prag n'a mis au jour que cinq inscriptions en langue grecque qui mentionnent un peuple appelé Phoinix. L'une d'entre elles est un sort gravé sur une tablette en plomb, du v^e siècle av. J.-C., à Sélinonte en Sicile, qui donne plusieurs exemples de Phoinix simplement utilisé comme un nom propre, comme Phoinix le Myrmidon (grec) de l'*Iliade*. Dans quatre textes plus tardifs que livra aux archéologues la région égéenne, il apparaît comme une épithète, suivant un nom propre ou, parfois, un patronyme : une inscription sur une pierre tombale du iv^e ou du iii^e siècle, en Étrurie, pour un Ergasion Phoinix, deux inscriptions des iii^e et ii^e siècles de Délos mentionnant un Herakleides Phoinix et un Apollonius Phoinix, ainsi qu'une inscription de la même époque dans l'île funéraire voisine de Rhénée, érigée par un Megas Phoinix, fils de Dyonisios¹².

La première chose qui soit à noter est que tous ces textes datent de la période hellénistique, donc sont postérieurs à l'histoire phénicienne – si l'on retient les critères des manuels traditionnels –, même si cela pourrait simplement ne résulter que d'un biais : les preuves épigraphiques sont plus abondantes à cette époque. La seconde est que nous ne savons pas si les personnes dénommées ainsi venaient vraiment du Levant ; en fait, si l'homme appelé Apollonius Phoinix était vraiment un Phénicien, il « serait le seul étranger connu, installé de manière certaine sur Délos, dont la profession était d'être le garant des contrats¹³ ». La troisième est qu'il n'est pas à exclure que le nom Phoinix n'ait eu aucune connotation ethnique dans ces contextes : le mot *phoinix* peut revêtir une grande quantité de significations en grec, comme la couleur violette ou pourpre, le dattier, l'oiseau qui renaît de ses cendres¹⁴, et ce n'est certainement pas une coïncidence si trois exemples sur cinq, nous les puisons à Délos, une île consacrée à Apollon, et donc associée étroitement à l'emblème du dattier (*phoinix*) sous lequel le dieu serait né¹⁵.

Deux autres inscriptions de la période hellénistique discutées par Prag rapportent l'affranchissement, en Grèce centrale, à Naupactus, un esclave d'« appartenance phénicienne¹⁶ » et l'inhumation sur Rhénée d'une « femme de quelque part en Phénicie, puisqu'elle était d'Ashkelon¹⁷ » ; cette dernière inscription fait référence à une origine géographique plutôt qu'à une descendance, et les deux semblent être des descriptions de ces personnes par d'autres : il n'est pas question d'une catégorie de « Phéniciens » dans la pensée *grecque*, comme on le verra plus en détail au prochain chapitre.

On voudra bien s'arrêter plus longuement sur un monument funéraire inhabituel trouvé à Athènes, érigé en l'honneur d'un homme, Antipatros d'Ashkelon, par un certain Domsalos de Sidon, au cours du III^e siècle av. J.-C. Une épitaphe bilingue, grecque et phénicienne, gravée en dessous d'un gisant sculpté en relief entouré d'un lion affrontant un homme devant la proue d'un navire, suivie d'une épigramme de six lignes en grec, écrite de la main d'une autre personne qui explique de manière maladroite, le caractère plutôt inhabituel de la représentation¹⁸.

Épitaphe :

Ἀντίπατρος	Ἀφροδισίου	Ἀσκαλ	Antipatros, fils d'Aphrodisias, un Askalonite.
[ωύιτης]			

Δομσαλώς	Δομανῶ	Σιδώνιος	ἀνέθηκε	Domsalos, fils de Domano, un Sidonien, a dédié (ceci).
----------	--------	----------	---------	--

᾿NK ŠM[.] BN' BÐŠTRT' ŠQLNY	Je (suis) Shem[.], fils de
᾿Š YṬŃT' NK ĐMŞLḤ BN ĐMḤŃ	Abdastart, un Askalonite.
ŞDNY	(C'est la stèle) que moi
	Domseleh, fils de Domhano, un
	Sidonien ai érigé.

Épigramme :

μηθεὶς ἀνθρώπου θαυμάζετω εἰκόνα τήνδε	Que nul ne s'étonne de cette image,
ὦς περί μὲν με λέων, περὶ δὲγ πρῶιρ'ιγκτετάνυσται.	voyant près de moi d'un côté un lion, de l'autre une proue.
ἦλθε γὰρ εἰχθρολέων τάμὰ θέλων σποράσαι.	En tant qu'un ennemi le lion est venu voulant me détruire,
ἀλλὰ φίλοι τ'ἦμυναν καὶ μου κτέρισαν τάφον οὔτηι	mais des amis sont venus à mon secours et m'ont enterré dans cette tombe
οὓς ἔθελον φιλέων, ἱερᾶς ἀπὸ νηὸς ἰόντες.	que j'ai aimée et dans laquelle je suis heureux, venant d'un navire sacré.
φοινίκην δ'ἔλιπον, τεῖδε χθονὶ σῶμα κέκρυμαι.	J'ai quitté la Phénicie : mon corps est caché dans cette terre.

Les mots employés dans les deux langues sont très voisins et les deux versions identifient le dédicataire et le mort par leur ville d'origine¹⁹. L'affirmation d'Antipatros dans l'épigramme – « j'ai quitté la Phénicie » – a été considérée comme la preuve d'une identité phénicienne primordiale sous l'angle de la diaspora : Jennifer Stager a, par exemple, suggéré que cette « étiquette transforme le mort et, par extension, ses camarades, de membres d'une sous-culture déterminée par les frontières des cités-États (par exemple, Sidon, Ashkelon) en membres d'un groupe culturel unifié [...]. Pour les membres de ces cités-États résidant en tant que minorité culturelle à Athènes, cette identité liée à une cité-État a cédé la place, à un moment donné, à une identité collective déterminée de l'extérieur, "Phénicien"²⁰ ». Du coup, Stager remarque elle-même que l'usage du mot « Phénicie » dans l'épigramme (qui ne semble pas avoir été composé par une personne de langue maternelle grecque²¹) « a facilité la lisibilité

épigrammatique (scansion) et culturelle pour le public de langue grecque²² » ; il me semble que cette phrase doit plutôt être lue comme une tentative par une personne « phéniciennophone » de communiquer dans la « langue » grecque locale. « J’ai quitté la Phénicie » ne serait alors pas l’affirmation d’une identité réclamée par ou au nom d’un mort, mais une simple indication sur l’origine géographique d’Antipatros. L’auteur a sans doute voulu braquer le projecteur sur la tristesse qu’il y a à mourir loin de chez soi dans des termes lourds de sens pour un public athénien, lui-même familier avec l’idée de « Phénicie », autant ou peut-être même plus qu’avec les différentes cités levantines²³. Cela explique probablement aussi la seule référence à un Phénicien dans l’épigraphie latine soit sur une pierre tombale de la période impériale en Norique qui commémore « une jeune fille phénicienne » (*punica virgo*) – et, une fois encore, il est peu probable que cette inscription ait relevé du choix de la jeune fille²⁴.

Cananéens fantômes

Cette absence de preuve d’un quelconque usage de ce label grec par les Phéniciens pour se désigner eux-mêmes, n’est généralement pas considérée comme un problème : il est courant de lire dans les travaux de recherche modernes que les Phéniciens employaient quant à eux un mot de leur langue : « Cananéens »²⁵. Il existe néanmoins très peu de données pour le confirmer et je vais essayer de montrer que les exemples le plus souvent pris furent mal interprétés.

La seule affirmation explicite jamais exhumée dans l’une des cités levantines, les décrivant comme appartenant à la région de Canaan – en fait, la seule fois où le mot Canaan (KĀN) a été trouvé en phénicien –, est sur des pièces en bronze frappées par la cité de Beyrouth, en 168 av. J.-C. et au siècle suivant, et donne comme nom à la cité : « mère Laodicée en Canaan » (LDK’ M BKĀN)²⁶. Cette phrase prouve-t-elle que les populations de langue phénicienne se désignaient elles-mêmes comme des Cananéens ? Elle décrit pourtant la cité plutôt que ses habitants, et le contexte politique

implique qu'il ne convient pas de la prendre comme une étiquette neutre, fondée sur un usage local ancien, mais bien davantage comme une intervention soigneusement calculée dans les rhétoriques régionales du pouvoir. C'est une version du nom « Laodicée en Phénicie », imposé à Beyrouth par les rois séleucides gréco-macédoniens où « Phénicie » distingue la cité de Laodicée au bord de la mer, plus au nord. Ce n'est néanmoins pas une traduction exacte mais une réécriture locale dans des termes, non seulement linguistiques, mais aussi politiques et culturels : de la même manière qu'ajouter au nom imposé par les Séleucides, la notion de « mère [cité] » – qui comme on le verra au chapitre 7, traduit l'existence d'une concurrence avec d'autres cités côtières voisines –, la légende phénicienne translittère « Laodicée » mais substitue ensuite le nom séleucide pour l'appliquer à une région plus grande dotée d'un toponyme local. Rien, là, ne suggère une équivalence locale ancienne, où l'idée qu'il s'agisse d'autre chose que d'une expérience isolée dans un contexte politique spécifique.

La seule affirmation directe d'une identité « cananéenne », régulièrement citée par les chercheurs, on la trouve dans une inscription du III^e ou II^e siècle av. J.-C., rapportant une offrande faite au sanctuaire tophet de Cirta (l'actuelle Constantine) en Algérie. L'inscription telle qu'elle a été publiée se lit comme suit : « À Baal Hammon, ce qu'a voué Abdeshmun [Bḏšmn] fils de Modir, un Cananéen de Carmel [š kʾn n mqrml], citoyen de ḳʾrm, a fait le vœu. Il a entendu sa voix, il l'a béni. »

Je traduis, ici, la phrase précise š kʾn n par « Cananéen » en suivant le texte et les traductions proposées dans la publication française de l'inscription trouvée dans le sanctuaire (*Cananéen*) et dans la remarquable collection allemande des inscriptions phéniciennes de référence (*Kanaanäer*)²⁷. Une question se pose aussitôt : il n'y aurait aucune raison de mentionner Canaan dans cette inscription, sauf si c'était pour attirer l'attention sur quelque chose d'inhabituel – et elle serait donc là pour suggérer qu'il *n'était pas* habituel d'établir un lien avec Canaan dans une

communauté de la diaspora levantine comme celle-ci. Si être « de Canaan » (ou « Cananéen ») était considéré comme le lot de tout le monde, il n'y avait aucune raison de le relever dans ce cas particulier – ou, alternative possible, nous devrions le voir mentionné plus souvent.

Néanmoins, le texte, tel qu'il a été publié, diffère de ce qui est vraiment gravé sur la pierre : la dernière lettre du mot concerné n'est pas un nun, mais un lamed, ce qui ne donne pas K^ˆN^ˆN (Canaan) mais K^ˆN^ˆL. Roland de Vaux a été le premier à signaler cette erreur, il y a déjà presque cinquante ans, et elle est manifeste sur la photographie (*fig. 2.2*) ; pourquoi a-t-elle été pourtant largement passée sous silence dans la littérature savante²⁸ ? Si K^ˆN^ˆL est un nom de lieu, on ignore son emplacement. Où faudrait-il le chercher ? Mystère. La référence apparente au Mont Carmel, immédiatement après, serait un des éléments qui auraient rendu séduisante la lecture « Canaan », sauf que Carmel devrait être écrit en phénicien avec un kaf initial et non pas un qof : KRML. De plus, Abdesmun prétend que lui, ou son père, est également un citoyen de ^ˆYRM – un autre lieu inconnu, même si l'aleph au début du mot suggère une île. Étant donné les îles où des populations parlant phénicien étaient installées, c'était probablement une référence à un lieu situé dans l'ouest de la Méditerranée²⁹.



A CAT. 102.

2.1 Dédicace d'Abdeshmun, datant du II^e siècle av. J.-C., dans le sanctuaire El Hofra à Cirta où il se décrit comme un homme de K¹N¹L et non, comme on le prétend habituellement, de K¹N¹N (Canaan). Le lamed (L) est ici encerclé.

Si l'on considère que K¹N¹L est une erreur sous le burin du tailleur de pierre, et que la correction du texte en K¹N¹N s'impose, la phrase pourrait tout simplement signifier qu'il est « un commerçant » : on trouve plusieurs fois K¹N¹N avec cette signification dans la Bible hébraïque et dans les sources chrétiennes les plus anciennes³⁰. Et même si le mot était K¹N¹N et

faisait référence au lieu « Canaan », il est peu vraisemblable que cet adjectif signifiât simplement « Cananéen ». Les langues sémitiques possèdent des adjectifs dits *nisba* qui permettent d'identifier les personnes avec des lieux en ajoutant un suffixe au nom de lieu, donnant des formes masculines comme « Israeli » ou « Yemeni ». Comme les voyelles ne sont généralement pas écrites en phénicien ou en punique, on pourrait donc considérer K^hN^hN comme un adjectif de ce type, prononcé *kanaanī*, ce qui ferait de 'š K^hN^hN une référence ethnique : « un Cananéen ». Mais, là encore, Maria Giulia Amadasi Guzzo a récemment démontré que lorsque des adjectifs ethniques étaient employés en phénicien, le *ī* final était généralement épelé avec un yod (Y)³¹. Aussi, la manière la plus évidente de lire 'š K^hN^hN serait, dans un sens moins précis, comme une phrase « construite », un autre usage sémitique standard dans lequel deux noms sont juxtaposés pour indiquer une parenté entre eux. C'est parfois, mais pas nécessairement, une question de possession ou d'appartenance. Rendons les choses plus compréhensibles par un exemple : la phrase construite sous la forme « chat-Tom » signifierait, dans ce cadre, le chat de Tom, mais « fabrique-gadget » aurait lui le sens de fabrique de gadgets et non pas d'une fabrique appartenant à un gadget particulier ! Dans le cas qui nous occupe, la manière la plus simple de lire le texte serait de considérer qu'il s'agit de la simple affirmation d'une origine géographique et non pas d'une déclaration d'identité : l'homme, ou son père, était de Canaan.

Coïncidence, un autre élément de preuve souvent cité en faveur de l'idée d'un peuple s'appelant lui-même « cananéen », nous arrive aussi d'Algérie, même s'il date de cinq siècles plus tard. Selon la publication classique du texte de saint Augustin, *Explication commentée de l'épître aux Romains*, (394/5 apr. J.-C.), « lorsqu'on leur demande [à nos paysans] ce qu'ils sont, ils répondent en punique qu'ils sont Chanani³² ». Cette revendication a été presque universellement admise comme la preuve de l'existence de Cananéens se considérant comme tels dans l'Afrique de l'Antiquité tardive³³ ; mais, là encore, on a de sérieuses raisons d'en douter.

Premier problème : on n'a pas affaire à une auto-identification directe, ni même à un rapport ethnographique de première main relatant une rencontre dans la vie réelle, mais d'une réponse hypothétique à une question hypothétique donnée par des paysans hypothétiques, dans le seul but d'illustrer un point théologique plutôt obscur. Il s'agit, selon toute probabilité, d'un argument de seconde main, dû non pas à Augustin lui-même, mais à Valère, qui occupa avant lui le siège épiscopal d'Hippone. Alors qu'Augustin explore les liens entre la Sainte Trinité et le mot latin *salus* (qui signifie à la fois « salutations » et le fait d'être « sauvé »), il reprend une anecdote racontée par Valère qui, rencontrant des paysans parlant punique, apprend d'eux que ce mot latin, *salus*, se prononce comme le mot phénicien « trois » (ŠLŠ) (13.1-2). Valère était tout excité par cette coïncidence qui lui permettait de faire le lien avec l'histoire de la « Cananéenne » (*chananaea*) d'un passage de l'Évangile de Matthieu – « ce qui revient à dire que la femme phénicienne [*punica mulier*] en provenance de la région de Tyr et Sidon, qui dans l'Évangile joue le rôle du gentil » (13.3) – venue demander l'aide (*salus*) de Jésus pour sa sœur que tourmentait un démon (Mt, 15:21-28). Cette nouvelle information de la bouche des paysans – également appelés des *punici* – permet d'explicitier la question de La Trinité dans le récit évangélique : en quête du *salus*, c'est la Trinité qu'elle réclamait !

*Tria enim mulieris lingua salus vocantur, erat enim Chananaea. Unde interrogati rustici nostri, quid sint, punice respondent : Chanani, corrupta scilicet sicut in talibus solet una littera, quid aliud respondent quam : Chananaei ?*³⁴

Comme dans la langue de cette femme le mot *tria*, trois, se traduit par *salus* salut, car elle était Chananéenne, et quand on interroge nos paysans sur ce qu'ils sont, ils répondent Chananeens, mot qui est absolument le même que Chananéens, sauf une lettre retranchée, ce qui arrive souvent en pareil cas.

Cette seconde conversation avec les paysans est imaginaire et semble destinée à prouver qu'ils s'exprimaient dans la même langue que la femme

de l'Évangile, puisque – selon leur propre récit –, ils étaient originaires du même lieu, si bien que leur remarque sur le sens de *salus* s'appliquait aussi à elle.

On peut, semble-t-il, attribuer avec un certain degré de certitude, ce raisonnement à Valère. En effet, le chapitre se termine avec le raisonnement suivant : « Cependant, que ce rapprochement de mots soit un effet du hasard, ou un dessein de la Providence, il ne faut pas vouloir opiniâtrement imposer à tous cette manière de l'entendre ; mais ne s'y attacher qu'autant que le bon vouloir de l'auditeur y voit une saillie d'esprit. » Cela laisse penser qu'Augustin, mal à l'aise, reprend ici l'initiative³⁵. Par ailleurs, la phrase en question ne colle pas exactement aux autres écrits de l'auteur des *Confessions* : même s'il mentionne souvent les Cananéens, c'est, dans toute son œuvre, le seul passage où il les situe en Afrique du Nord, et non au Levant.

Néanmoins, comme pour l'inscription beaucoup plus ancienne de Cirta, on est aussi devant un problème textuel. Une prise en compte du manuscrit de l'*Explication commencée* dans son ensemble, laisse penser que l'édition standard de cette phrase cruciale pourrait ne pas avoir été fidèle à l'original – le manuscrit, dont toutes les versions disponibles sont issues³⁶. Sur les dix-huit manuscrits parvenus jusqu'à nous, dans tous, sauf dans trois (les versions dites *T*, *V* et *B*), on ne demande pas aux paysans *quid sint* – « ce qu'ils sont » – mais *quid sit* : « qu'est-ce que c'est ».

En lui-même, le fait que de nombreux manuscrits reproduisent une version particulière n'est pas si important – l'opération même de copie implique que des fautes pouvaient facilement être reproduites dans l'une des traditions. Mais un nouveau *stemma* – ou arbre généalogique – de la tradition manuscrite, dû à Daniel Hadas, prouve que les versions *T* et *V* avaient un ancêtre commun, alors que la *B* était une édition savante très ancienne du texte, fondée à partir de plusieurs manuscrits, et susceptible d'avoir été corrigée. Cela rend bien plus probable l'idée que les versions plurielles ne conservent pas tant le texte original qu'une version corrigée due à deux scribes. Cette correction peut s'expliquer, dans les deux cas, par

leur interprétation de *chanani* comme un pluriel en latin, nécessitant donc un verbe au pluriel, ce qui allait aussi dans le sens du pluriel de *interrogati rustici*, placé juste avant. Il semble que lorsque la première édition moderne du texte fut publiée en 1506, le *sint* ait été repris d'un manuscrit du type *B*, et que cette version soit venue jusqu'à nous comme le texte standard par la simple force de la tradition³⁷.

Que l'on trouve *sit* dans l'original n'implique pas nécessairement que ce soit ce qu'Augustin ait écrit, et il est possible que la modification au profit de *sint* ait été correcte. D'un autre côté, la version avec *sit* a ses propres mérites. Nulle part ailleurs Augustin n'emploie l'expression *quid sint* « ce qu'ils sont » pour des questions indirectes à propos d'un ensemble de personnes, mais bien plutôt *quid sit*, « qui ils sont »³⁸. De plus, le texte précise que la réponse donnée par les paysans est « en phénicien » ; mais, en phénicien, *Chanani* (KĦNY) serait un adjectif *nisba* au singulier, comme nous l'avons vu, et non pas un pluriel. Finalement, le singulier, « ce qu'il est », correspondrait davantage aux propos de la langue de la Cananéenne qu'à l'identité des paysans algériens, ce qui serait cohérent dans le contexte. Dans son entier, le passage porte, après tout, sur la langue, et la description par Augustin de la femme et des paysans comme *punici*. Phénicien nous dit quelque chose sur la langue qu'ils parlent : il faut rappeler que la référence standard au terme *punicus* dans les écrits d'Augustin ne concerne pas un groupe ethnique mais la langue phénicienne et ceux qui la parlent³⁹.

Cette interprétation alternative ne rend néanmoins pas compte de la seconde partie de la phrase, où *Chanani* est traduit par *Chananaei* – même s'il y a plus d'une lecture de ce mot dans les différents manuscrits⁴⁰. Reconnaissons que ce passage est difficile à comprendre, mais il devrait maintenant être clair que ce compte rendu d'une hypothétique conversation, venu jusqu'à nous dans de mauvaises conditions, ne saurait être la preuve d'une auto-identification consciente comme « Cananéens » de la part de paysans algériens de l'Antiquité tardive. Si, en l'espèce, on ne se heurte pas simplement à une mauvaise compréhension ou à un texte corrompu, on est,

au mieux, face à une suggestion émanant d'Augustin ou, plus probablement, de Valère, proposant que les paysans qu'il appelle *punici* se voyaient eux-mêmes comme des Cananéens.

Et même si Augustin – ou Valère – voulait vraiment dire que les paysans locaux parlant phénicien se décriraient, si l'on s'en inquiétait, comme des Cananéens, cette impression n'était pas nécessairement celle des paysans eux-mêmes. Il existait une longue tradition littéraire cohérente postulant une émigration de Cananéens bibliques en Afrique⁴¹. La première occurrence remonte à un texte juif du II^e siècle av. J.-C., le « Livre des Jubilés », où il est dit qu'une des révélations faites à Moïse sur le mont Sinaï, voulait que lorsque les fils de Cham (autrement dit, les quatre petits-fils de Noé), se verraient attribuer chacun un territoire à peupler après le déluge et la destruction de la tour de Babel, Canaan obtiendrait la région côtière d'Afrique du Nord, l'ouest de l'Égypte et la Libye (domaines de ses frères Mitsraïm et Puth)⁴². Face au récit classique de la colonisation tyrienne, cette histoire nous donne une explication alternative de la présence au Maghreb de populations parlant phénicien et attribue aux habitants de langue phénicienne d'Afrique une place dans la géographie sacrée de la descendance noachique. Au I^{er} siècle apr. J.-C., la référence faite par Josèphe à des descendants de Cham installés sur la côte méditerranéenne d'Afrique, doit relever de la même tradition⁴³.

Bien plus tard, au VI^e siècle apr. J.-C., on reçoit de Procope de Césarée une version beaucoup plus élaborée de cette histoire, quand il assure que les peuples de l'ancienne Phénicie avaient fui en Libye, comme réfugiés, après l'invasion de leur pays par les Israélites et y avaient fondé de nombreuses cités, gardant leur langue jusqu'à ce jour⁴⁴. Pour illustrer ce point, il invoque comme preuves, deux stèles en pierre blanche dans une forteresse de Numidie portant une inscription en « lettres phéniciennes » et en « langue phénicienne » : « Nous sommes ceux qui fuirent devant la face de Josué, le voleur, le fils de Nun »⁴⁵. Comme Philip Schmitz l'a montré, l'affirmation de Procope n'était pas faite sur la base de ses connaissances

locales, mais reprenait des passages perdus de chronographes chrétiens plus anciens, comme Sextus Julius Africanus, et aussi du livre de Josué de la Septante : « Quel que soit ce que Procope risquait d'avoir vu ou entendu, cette "traduction" des inscriptions qu'il rapporte est empruntée aux efforts des anciens chroniqueurs chrétiens pour peupler l'Ouest avec des Cananéens déplacés par Josué. Le lien avec les Jubilés [...] est-ce la démonstration que les anciens chroniqueurs chrétiens s'appuyaient sur de plus anciennes spéculations juives hellénistiques au sujet des migrations hamites⁴⁶ ? » On dirait absolument la même chose à propos de Valère et d'Augustin⁴⁷.

Phéniciens et Cananéens

L'idée que le peuple que les Grecs appelaient phénicien se désignait, quant à lui, comme cananéen, soulève un problème encore plus important : les deux mots signifiaient-ils la même chose, ou quelque chose d'analoge⁴⁸ ? Longtemps, ces deux termes ont été employés pour désigner des populations et des lieux différents. Alors que la « Phénicie » des Grecs a toujours été limitée à une bande côtière, le « Canaan » des sources proche-orientales – y compris dans la Bible hébraïque – était un territoire beaucoup plus vaste, comprenant des cités côtières mais s'étendant en profondeur souvent jusqu'aux rives du Jourdain, sinon au-delà⁴⁹. Ces régions étaient évidemment aussi vues sous des perspectives différentes : Canaan observée depuis l'intérieur des terres, où se déployaient toute une série de cités et d'États en liaison les uns avec les autres peuplés d'habitants parlant des langues très semblables ; et la Phénicie considérée depuis la mer où les cités côtières étaient tout ce que ceux qui parlaient grec voyaient. Et comme on l'a souvent remarqué, le Canaan et les Cananéens de la Bible hébraïque étaient, en grande majorité, bien plus des constructions idéologiques symbolisant les ennemis d'Israël, que des références historiques à un véritable groupe social⁵⁰.

Le premier signe d'une véritable équivalence entre les deux termes a été l'association intermittente des « Cananéens » avec la côte levantine, en particulier dans les textes bibliques du premier millénaire av. J.-C.⁵¹. N'excluons pas qu'elle soit peut-être liée au second sens du terme « Cananéen », que l'on glane dans les livres tardifs de la Bible hébraïque déjà mentionnés plus haut, et qui fait référence à des commerçants. C'est seulement aux III^e et II^e siècles av. J.-C., que la Septante, traduction de la Bible hébraïque en grec, effectuée à Alexandrie, rend à cinq reprises « la terre de Canaan » par « Phénicie » ou par « la terre des Phéniciens » – bien qu'elle le traduise également par *Chanaan* plus de cent cinquante fois⁵². Si on laisse de côté la légende plus ou moins contemporaine regardant les pièces de monnaie de Beyrouth, discutée plus haut, on ne retrouvera cette correspondance que sous la période romaine. Au II^e siècle apr. J.-C., Philon de Biblos déplaça l'équation des lieux vers les peuples, quand il mentionne un « Chna » dont le nom avait été changé en « Phoinix » – semblant impliquer que les historiens grecs avaient déformé les mythes locaux qu'il lui revenait désormais de rapporter⁵³. Ce n'est pas avant le III^e siècle apr. J.-C., que Hérodien dit simplement que le nom originel de la Phénicie était Chna⁵⁴.

Citoyens et parents

S'il n'y a pas de preuve d'un quelconque groupe revendiquant la qualité de phénicien avant l'Antiquité tardive, et que les données suggérant que certains se définissaient comme Cananéens sont hautement suspectes, comment les populations que nous appelons « Phéniciens » se présentaient-elles alors elles-mêmes ? Dans les textes écrits en phénicien en provenance du Levant, les populations tendent à se définir en référence à leur cité ou, encore plus souvent, à leur famille : il est courant que les inscriptions phéniciennes dressent la liste de plusieurs générations d'ancêtres⁵⁵. L'identification par son père ou par sa ville remonte aussi loin qu'au XI^e siècle av. J.-C. Si l'on se fie à un ensemble de plus de soixante pointes

de flèches portant le nom de leurs propriétaires avec leur patronyme ou, ce qui est beaucoup plus rare, une phrase de nature à les identifier comme « Sidonien » ou « Akkien »⁵⁶.

Les revendications identitaires explicites exprimées par des personnes de langue phénicienne à l'étranger datent du IV^e siècle av. J.-C., ou sont plus tardives, mais elles restent axées sur la famille et, jusqu'à un certain point, sur la cité-État⁵⁷. Les identités municipales apparaissent parfois dans des inscriptions en phénicien et c'est alors, le plus souvent, sous la forme de simples adjectifs : citons, entre autres, « aradites » à Carthage⁵⁸. Dès la fin de la période hellénistique, certaines de ces identités municipales prennent un tour plus politique : un « homme du peuple de (Š B̄M) Cossura », « citoyen de (B̄L) Hammon »⁵⁹. Néanmoins, les inscriptions font également avec régularité état des professions, des offices politiques et religieux et, spécialement, des relations familiales, remontant loin en arrière, jusqu'à dix-sept générations dans deux cas extrêmes, à Olbia, en Sardaigne et à Carthage⁶⁰. Dans ces deux exemples, néanmoins, la revendication d'une ascendance, grande est l'envie de les lier à une appartenance municipale : grande aussi la probabilité que les dédicataires avaient l'intention de dresser une liste généalogique (vraie ou imaginaire) remontant à la fondation de leur colonie⁶¹.

Au rebours, une forme d'identification qui, sous un aspect, semble « municipale » peut, en fait, avoir plus à faire avec la famille qu'avec une origine ancestrale. « Fils de » cités particulières proclament des inscriptions phéniciennes dans toute la Méditerranée, y compris fils de Tyr à Carthage et Sabratha en Afrique du Nord, fils de Carthage au Liban, et un fils d'Arqa, au nord de Byblos, à Tamessos sur Chypre⁶². La phrase elle-même est exportée de la terre natale au Levant : on trouve des fils d'Ugarit et des fils de la terre de Canaan au XIII^e siècle av. J.-C., et on a beaucoup d'autres exemples de textes moyen-orientaux de l'âge du bronze⁶³. Le label « fils de Tyr » ou « fils de Carthage » vient généralement à la fin d'une généalogie s'étendant sur deux ou trois générations, ce qui fait qu'il n'est pas facile de

savoir si elle décrit l'auteur de l'inscription ou un ancêtre. Mais un exemple inhabituel de Carthage, la dédicace laissée par une femme, une « fille GDŃM de Baalyaton fils de Tyr », illustre que, dans ce cas (et donc très probablement dans les autres), la phrase doit faire référence, non pas à la personne qui a érigé la statue, et donc à la cité de cette personne précise, mais à la cité natale de l'ancêtre le plus éloigné⁶⁴.

En Méditerranée occidentale, les identités régionales sont également manifestes : environ quinze personnes s'identifient comme « Sardes » dans des inscriptions puniques trouvées à Carthage⁶⁵. Cela laisse penser quelles entretenaient un lien primaire, non pas à leur origine levantine ou à l'importante diaspora levantine en Occident, mais bien davantage à l'île sur laquelle elles résidaient et qu'elles partageaient avec d'autres. Si la datation de cette preuve d'une identité sarde, au IV^e siècle et plus tard, n'exclut pas la possibilité que d'autres exemples plus anciens ont disparu, elle fait écho à d'autres données de construction d'identités régionales chez les populations parlant grec à la même période : « Sicilien », est devenu, par exemple, une identité standard dans les inscriptions grecques en Sicile à partir du IV^e siècle ; l'identité générique *Sikelos* semble avoir remplacé une pratique plus ancienne consistant à se référer aux Grecs de Sicile (et seulement à eux) comme *Sikeliotēs*⁶⁶.

Des données plus détaillées sur les appartenances identitaires dans les communautés migrantes levantines proviennent d'inscriptions grecques ou bilingues, dont les meilleurs exemples sont en mer Égée⁶⁷. Cela laisse penser que même les populations de langue phénicienne d'au-delà des mers s'identifiaient en fonction de leur ville d'origine, maintenaient des liens avec elle, et se rassemblaient en communautés sur la base de ces liens. Les données épigraphiques des IV^e et III^e siècles trouvées à Athènes nous en disent beaucoup sur ceux qui se présentaient eux-mêmes comme Sidoniens, également identifiés comme tels dans des contextes officiels par les autorités athéniennes⁶⁸. Un décret athénien du milieu du IV^e siècle av. J.-C., honore « Straton, roi des Sidoniens » (Abdashtart I^{er}) avec des droits de

proxénie (protecteur et défenseur des intérêts de citoyens d'une cité) et l'exemption des marchands qui vivaient à Sidon et y détenaient des droits civiques, de la taxe réservée aux métèques et d'autres obligations civiques⁶⁹. Une autre, datée de 323-322 av. J.-C., accorde les honneurs – y compris les procurations – à Apollonide, fils de Démétrius de Sidon⁷⁰, tandis que, selon une inscription bilingue du III^e siècle trouvée dans la zone du Pirée, une association (*koinon*) de Sidoniens liés à un temple, couronnait un officiel religieux en « l'année 14 du peuple de Sidon »⁷¹.

Des Tyriens reçurent également les honneurs de la proxénie, contredisant la théorie qui voudrait que « Sidonien » soit, dans ce contexte, une métonymie de « Phénicien »⁷². Et, dans un décret athénien de 333-332 av. J.-C., trouvé au Pirée, des marchands de Kition sur Chypre étaient autorisés à acquérir des terres pour construire un temple à Aphrodite « comme les Égyptiens avaient construit le sanctuaire d'Isis⁷³ ». Plusieurs inscriptions bilingues, en phénicien et en grec, dues à des Kitiens mises au jour dans la zone du Pirée, laissent penser que ces marchands étaient en grande partie, voire en totalité, de langue maternelle phénicienne ; remarquons que les Athéniens identifiaient ce groupe de personnes par le nom de leur cité, alors qu'ils identifiaient les Égyptiens par leur pays pris dans sa totalité. Cette pratique semble refléter les identités des peuples qui utilisaient le sanctuaire, et non pas seulement la perception que les Athéniens en avaient : une dédicace grecque à la « céleste Aphrodite » (Aphrodite Ourania) trouvée dans la région du Pirée était due à une femme, Aristoklea, qui se présente comme « Kitiennne »⁷⁴.

Ce sanctuaire est également intéressant en lui-même, car il n'était pas seulement fréquenté par les Kitiens mais aussi par des gens de Salamis, à environ quarante kilomètres de Kition, dans l'est de Chypre. Ajouté au monument funéraire érigé par Domsalos de Sidon pour Antipatros d'Ashkelon, cela suggère qu'un régionalisme à plus petite échelle chez les populations de langue phénicienne, au cours de la période hellénistique, pourrait être en rapport avec leurs lieux d'origine aussi bien qu'avec les

lieux où elles étaient installées, même si les personnes de langue phénicienne à Athènes pourraient bien avoir résulté de migrations assez différentes et moins permanentes que les « Sardes » trouvés à l'Ouest⁷⁵.

Des inscriptions dans l'île de Délos, en mer Égée, constituent un autre exemple de l'organisation et de la solidarité de la diaspora si les marchands levantins étaient une minorité – toutefois, riche et puissante. Délos était le siège d'importantes opérations de banque et de commerce, dédié à Apollon, dont le caractère sacré interdisait toute naissance ou mort dans l'île. Les Levantins sont apparus dans l'épigraphie du IV^e siècle, quand les « marins sacrés » (*hieronautai*) y ont dédié des représentations en l'honneur de Tyr et de Sidon⁷⁶. Philoclès, « roi des Sidoniens », a offert des couronnes d'or aux sanctuaires de Délos, et une fête des Sôteria se tenait sur l'île en son honneur, vers 280 av. J.-C.⁷⁷ ; Délos devait aussi accueillir, en 276, une ambassade venue de Byblos⁷⁸. La plupart des données sur les personnes parlant le phénicien proviennent néanmoins de populations qui ont réellement vécu dans l'île, au moins temporairement, après 166, quand les Romains en ont fait un port libre sous contrôle athénien, autorisant une brève période d'opulence⁷⁹. Des inscriptions en grec signalent la présence, à ce moment, de personnes venues de différentes cités : Arados, Beyrouth, Sidon, Tyr, Ashkelon et Carthage⁸⁰.

Comme à Athènes, les habitants de ces dernières, non seulement s'identifiaient en premier lieu, les uns avec les autres, mais s'organisaient en communautés civiques. Il y avait à Délos des sanctuaires séparés et des dédicaces aux dieux des différentes cités levantines⁸¹ ; il existe des preuves d'une endogamie soutenue ou d'intermariages chez les Aradites⁸² ; et les habitants des différentes cités n'ont pas tous pris le même parti pendant les guerres mithridatiques⁸³. Il y avait aussi des associations professionnelles attachées à des cités particulières : en 178 av. J.-C., des hommes d'affaires de « Laodicée en Phénicie » (le nom du roi séleucide à Beyrouth, comme on l'a déjà noté), à la tête d'entrepôts et d'opérations de commerce maritime ont voté les honneurs à un certain Héliodore, ministre de Séleucos IV⁸⁴ ; un

synodos (assemblée) d'Aradites est bien capable d'avoir fait ériger une statue honorifique en 162⁸⁵ et, en 153, le « *synodos* des Héracléistes [Melqartiens] de Tyr, marchands et affréteurs », commémorait la création d'une base matérielle dans la cité⁸⁶. À peu près au même moment, « le *koinon* (association) des poséidonistes de Beyrouth, marchands, affréteurs et *endocheis* », honorait Marcus Miniatus, un banquier romain qui les avait autorisés à créer un établissement similaire⁸⁷, et vers 90 apr. J.-C., le même *koinon* honorait un autre bienfaiteur romain, Gaius Octavius⁸⁸.

Même si les liens entre des individus de différentes villes levantines à Délos apparaissent relativement faibles, en comparaison, les habitants de langue phénicienne entretenaient des liens importants avec les populations grecques et italiennes. Ils fréquentaient le gymnasium, participaient à la politique, à l'éphébie grecque et aux jeux déliens ; se mariaient à des Italiens ; et procédaient à des dédicaces dans des sanctuaires grecs – bien qu'apparemment pas dans ceux des uns des autres⁸⁹. Parmi les honneurs octroyés par les Poséidonistes de Beyrouth à leurs bienfaiteurs romains, citons le droit de participer aux activités sociales de leur *koinon* ; leurs établissements impressionnants incluaient des sanctuaires à Ashtart, « Poséidon de Beyrouth », et à la déesse Rome, ainsi que des dédicaces de la célèbre image d'Aphrodite frappant un satyre avec sa pantoufle – peut-être quelque plaisanterie grecque. Peut-être que le meilleur cas d'un Levantin aux multiples relations, vivant à Délos à cette période, est Philostrate, un citoyen de Naples, originaire d'Ashkelon, qui honorait les « Italiens » (*Italikoi*) de l'île tout autant que le sanctuaire des dieux d'Ashkelon, et dont le fils était, à la fin des années 90 av. J.-C., éphèbe à Athènes⁹⁰.

Identifier la différence

Les pratiques des « Italiens » de Délos forment un contraste saisissant avec celles des marchands de langue phénicienne. Ils ne sont identifiés que comme « Italiens », alors que leurs occupations professionnelles les

rattachent à quatre associations dédiées aux différents dieux sans aucune référence à un lien municipal⁹¹, et ils font cause commune au II^e siècle pour construire une gigantesque « agora des Italiens »⁹². À Délos toujours, on a des inscriptions gravées par des « Israélites⁹³ », et, en 166 av. J.-C., un groupe de « Syriens » formait un *koinon* pour célébrer la fête de la déesse syrienne⁹⁴. Il est néanmoins intéressant de noter que, à Délos, les Grecs semblent parfois avoir partagé le manque d'enthousiasme des Levantins pour leur attribuer des identités régionales communes. Faudrait-il donc être surpris par des décrets honorifiques des « Athéniens établis à Délos » à l'époque où ils étaient officiellement responsables de la gouvernance de l'île⁹⁵ ? Mais une souscription pour rénover l'agora des Italiens nous livre une liste de différents Grecs et Levantins avec, à l'appui, leurs noms, leurs patronymes et le nom de leurs cités : deux Déliens, trois Athéniens, un Salaminien, un Chiotte, un Knidien, un Tyrien et un Sidonien, ainsi que trente-six Italiens traités de même mais sans aucune mention de leurs cités⁹⁶.

On voit un tableau semblable dans d'autres contextes. Au cours de la période hellénistique, des habitants des cités levantines remportèrent des prix à plusieurs fêtes grecques, comme aux jeux déliens, néméens, isthmiques ou aux Panathénées⁹⁷. Comme les Grecs, les vainqueurs « phéniciens » sont toujours identifiés comme venant d'une cité-État particulière ; dans d'autres inscriptions, datant de la période hellénistique, ils sont également identifiés par leur cité, alors même que d'autres vainqueurs sont rattachés à une collectivité plus vaste. Une inscription grecque, de 200 av. J.-C., environ, gravée sur la tombe publique de mercenaires qui s'étaient battus pour Iasos, en Carie, identifie les morts de manières incroyablement différentes : certains seulement par leur patronyme, d'autres – seraient-ils des soldats de langue phénicienne et grecque ? – en fonction de leur cité (Aradite, Sidonien, Synopéen, Tyrasien, Byzantin, et Antiochien) ; d'autres encore sont identifiés par leur patronyme et des appartenances plus larges – Galate, Mède, Cilicien, Scythien. C'est

une belle illustration de la large gamme de possibilités disponibles et de la place des individus de langue phénicienne au sein du grand spectre des locuteurs parlant grec⁹⁸.

Des données d'autres provenances suggèrent néanmoins que les populations de langues grecque et phénicienne pouvaient voir les choses tout autrement. Comme on l'a déjà remarqué, il est relativement habituel de trouver plusieurs générations d'ancêtres sur les listes des inscriptions en phénicien, tandis que, dans l'épigraphie grecque, on se contente d'un seul ; les Grecs avaient tendance à s'enorgueillir au premier chef de leur famille immédiate ou d'ancêtres mythiques – dieux et fondateurs de villes – plutôt que des générations intermédiaires⁹⁹. Plus frappant encore, les deux groupes sont d'abord identifiés en lien avec leur cité plutôt qu'avec une construction ethnique plus vaste, la norme grecque étant de désigner à la fois les citoyens et leurs cités par un ethnonyme, (« Athénien, les Athéniens »), réservant les toponymes (« Athènes ») en guise de référence, de manière spécifique, à un centre urbain physique¹⁰⁰ alors, qu'en phénicien, l'usage du toponyme pour les cités est la règle. Ainsi les rois sont-ils, par exemple, toujours rois d'une cité particulière plutôt que d'un groupe de citoyens : MLK GBL (roi de Byblos), MLK KTY (roi de Kition), MLK SDNM (roi de Sidon – qui était, au sens littéral, appelé en phénicien « les Sidons »¹⁰¹). Pour ceux de langue phénicienne, il semble que c'était aux cités plus qu'aux communautés que l'on s'identifiait. Cela pourrait renvoyer à des cultures politiques différentes : l'inscription du IV^e siècle rapportant les relations diplomatiques entre Athènes et Sidon énumère les noms des partenaires de l'accord, d'un côté les « Athéniens » et, de l'autre, le « roi de Sidon » et ses descendants¹⁰². Les pièces de monnaie des V^e et IV^e siècles des cités « phéniciennes » suggèrent, à leur tour, que l'identité civique était considérée et valorisée de manière plutôt différente que chez leurs voisins grecs : à la différence des exemples grecs de la même époque, presque toutes ces pièces donnent le nom du roi et non celui de sa cité¹⁰³.

Dans la plupart des cas, les inscriptions bilingues, grec-phénicien, décelées dans un environnement grec, suivent simplement la norme grecque et fournissent les identités civiques dans les deux langues, même si quelques exceptions suggèrent que l'identité de la même personne pouvait être conceptualisée de manière différente en grec et en phénicien ; les inscriptions dans cette dernière langue accordent une plus grande importance à la famille et aux ancêtres que celles en grec. L'inscription du III^e siècle, trouvée au Pirée, et déjà mentionnée, honorant un fonctionnaire religieux de la communauté sidonienne, l'appelle, par exemple, « Shamabaal fils de Magon » en phénicien, mais « Diopeithes le Sidonien », en grec¹⁰⁴. Un autre exemple intéressant apparaît dans une dédicace bilingue, du III^e ou II^e siècle, découverte au XVIII^e siècle à Malte, qui a été, par ailleurs, l'occasion du décryptage de l'écriture phénicienne. « À notre seigneur Melqart, Baal de Tyr, qu'ont dédié [l'objet] ton serviteur Abdosir et son frère Osirshamar, les deux fils d'Osirshamar, fils d'Abdosir, car il [Melqart] a écouté leur voix, qu'il les bénisse », et en grec, plus simplement, « Dionysos et Sérapion les fils de Sérapion, Tyriens, à Héraclès l'archégète »¹⁰⁵. Les deux hommes se présentent, en grec, comme tyriens, mais le texte phénicien spécifie simplement le nom des frères et de leur père, sans mention précise de leur qualité civique¹⁰⁶. Leur cité d'origine est encore évoquée dans la dédicace à « Melqart, Baal de Tyr » ; même là, c'est néanmoins la religion des frères, plutôt que leur lien à la cité de Tyr, qui est soulignée.

Finalement, on détient des preuves écrites que les individus de langue phénicienne inclinaient moins que les Grecs à rattacher leur citoyenneté à une identité régionale plus vaste. On n'a pas de preuve d'institutions communales phéniciennes du type de celles qui ont existé chez les Grecs pendant toute la période archaïque, comme le sanctuaire « Hellénion » dans la Naucratis égyptienne du VI^e siècle, où Hérodote dit que ses compatriotes originaires de plusieurs cités, Ioniens, Doriens et Aeoliens, rendaient un culte ; ou l'autel à Apollon l'archégète, à Naxos, décrit par Thucydide

comme « fréquenté par les Grecs »¹⁰⁷. On n'a pas de raison de croire que de telles institutions seraient absentes des sources écrites que nous possédons si elles avaient existé : Hérodote rapporte bien l'existence d'un « camp des Tyriens » à Memphis, au v^e siècle, une autre cité égyptienne située plus au sud, où les « Tyriens phéniciens » s'agglutinaient près des temples de Protée et d'Aphrodite l'Étrangère (Ashtart)¹⁰⁸. Même si Hérodote décrit ces Tyriens des lointains du passé comme des « Phéniciens », c'est quelque chose qu'eux-mêmes (ou peut-être leurs hôtes égyptiens) n'avaient pas besoin de faire. Dans le cas de l'Hellénion, *a contrario*, il semble que le nom ait été choisi par les migrants plutôt que par leurs hôtes (ou Hérodote) : plus de vingt dédicaces, à Naucratis, ont été lues, en toute certitude, comme des offrandes « aux dieux des Grecs », une phrase qui n'a pas d'équivalent en phénicien¹⁰⁹. De quoi penser que les populations de langue grecque, à l'étranger, choisissaient (comme les Italiens plus tard sur Délos) de s'identifier aux autres Grecs, soulignant ainsi, dans ce contexte, leur hellénisme collectif plutôt que de se rassembler par groupes civiques, comme leurs contemporains tyriens. Les commentateurs extérieurs, comme Hérodote, pourront-ils nous entraîner plus loin dans la recherche des identités phéniciennes que les preuves laissées par les Phéniciens eux-mêmes ? C'est ce que nous allons explorer dans le prochain chapitre.

Peuple de la mer

Un des développements les plus frappants des études sur l'ethnicité, et sur l'identité en général, au cours des dernières décennies, est l'accent plus important mis sur la manière dont les populations et les peuples se définissent eux-mêmes – perspective dite « émique » – par rapport au regard des autres – la perspective dite « étique »¹. Mais même si l'accent est ici également mis sur la manière dont le peuple réputé par nous phénicien se voyait lui-même, comment ne pas prendre en considération le point de vue des autres ? D'une part, les commentateurs extérieurs pourraient révéler des identifications collectives partagées par les Phéniciens encore invisibles vu les limites de nos sources. De l'autre, l'auto-identification ne s'opère pas dans le vide : non seulement un sens du « nous » a besoin d'un « eux » duquel se différencier, mais les opinions des autres peuples affectent souvent la délimitation de soi². Les perceptions interne et externe sont sans doute difficiles à démêler : comme on l'a déjà vu, quand des intellectuels et des hommes politiques locaux considèrent, quant à eux, la population libanaise comme « phénicienne », cela ressemble fort à une affirmation « émique », mais cela implique une perspective « étique » au sujet des anciens Phéniciens et renvoie, en partie, à la perspective doublement extérieure des chercheurs européens³.

On verra dans ce chapitre, du moins je l'espère, qu'il est vain, en s'appuyant sur les sources externes, de tirer des ténèbres une identité, une histoire ou une origine communes propres aux Phéniciens de l'Antiquité ; elles nous inspirent bien plutôt le sentiment que leurs voisins ne voyaient en eux ni un groupe ethnique ni une nation homogène. Les étiquettes employées insistaient davantage sur des caractéristiques sociales, désignant

un groupe uni par une culture et des pratiques, plus que par des liens historiques ; il se pourrait qu'elles nous en apprennent plus sur ceux qui y recouraient que sur les « Phéniciens » eux-mêmes.

Le secours ne viendra pas des sources proche-orientales, car le concept de Phénicien leur est étranger⁴. D'habitude, elles identifient seulement les populations de l'une ou l'autre des cités côtières, même dans des contextes où d'autres reçoivent des désignations plus larges : l'*Ahiqar*, un document araméen du v^e siècle av. J.-C., provenant d'Éléphantine en Égypte, oppose, par exemple, le « Sidonien », un familier de la mer, à l'« Arabien », chez lui à l'intérieur des terres⁵. Quand on souhaite dénommer une région géographique plus vaste, elle est toujours beaucoup plus étendue que ce que nous entendons par « Phénicie ». En plus de la notion aussi vaste qu'imprécise de « Canaan », cité dans la Bible hébraïque – brièvement discutée au chapitre précédent –, les Assyriens dont la puissance a commencé à s'imposer au x^e siècle av. J.-C., considéraient l'ensemble du Levant comme « amorite » ou « hittite » (le premier, un terme géographique, le second, un terme culturel). À la fin du viii^e siècle, Sargon pouvait appeler la région s'étirant de Chypre à l'Euphrate, « la vaste terre d'Amurru, la terre des Hittites dans son entièreté⁶ » ; à la fin du vii^e siècle, « hittite » semble être devenu la description régionale standard pour une zone beaucoup plus étendue que la Phénicie⁷.

Seuls des auteurs grecs et romains ont délimité une plus petite région sous le vocable de Phénicie, et parlé de ceux qui en provenaient comme de Phéniciens ; ils sont la seule source de notre propre concept de « Phéniciens ». Dans ce chapitre, je m'intéresserai d'abord aux indices conservés dans ces mêmes sources relatives aux identités caractéristiques des groupes dont ils discutent, avant d'examiner comment les Grecs et les Romains ont conceptualisé leurs propres « Phéniciens ».

Communautés mythiques

Le récit de souvenirs historiques ordinaires – qui, comme Renan nous l’a déjà rappelé, n’ont pas besoin de correspondre à des événements ayant vraiment eu lieu – pourrait être le bon endroit pour saisir une identité communautaire. Hérodote nous allèche quand il raconte dans son septième livre que « les Phéniciens, comme ils se dénomment eux-mêmes, vivaient traditionnellement dans la mer Érythréenne [notre océan Indien] avant de migrer en Syrie, où ils vivent désormais sur la côte⁸ ». On pourrait interpréter ce passage non seulement comme un souvenir commun mais aussi comme un événement fondateur pour les Phéniciens, jouant le même rôle que les récits de l’expédition des Achéens à Troie, ou l’Exode des Israélites : « Les récits de migration, de mouvement et d’installation sont importants pour les notions d’origine et d’identité⁹. »

Mais les choses pourraient néanmoins ne pas être si simples : quand la même histoire de migration phénicienne depuis l’océan Indien est rapportée, au passage au renfort d’affirmations et de contre-affirmations en relation avec les guerres médiques, elle est renvoyée à des sources perses plutôt que phéniciennes¹⁰. De plus, la fiabilité d’Hérodote quand il narre des histoires de peuples particuliers est l’objet de sérieux doutes ; ainsi, les histoires alléguées par les Perses, au début de son œuvre, sont en majorité issues des mythes grecs¹¹. Même si cette affaire de migration phénicienne était fondée sur d’authentiques échanges avec des « Phéniciens », et ne serait, ailleurs, attribuée aux Perses que par erreur, à qui Hérodote s’adressait-il ? Et l’étiquette « phénicien » était-elle la sienne ou la leur ? La seule rencontre spécifique évoquée par Hérodote en Phénicie est avec des prêtres du temple de Melqart à Tyr, qui lui apprirent comment leur cité – et le temple – avait été fondée 2 300 ans plus tôt : cette histoire de migration depuis l’océan Indien s’inscrirait bien dans le cadre de cette conversation, et il n’y aurait pas de quoi s’étonner si Hérodote avait généralisé le point de vue des Tyriens sur l’origine de leur cité à un groupe plus large de « Phéniciens », dont les Tyriens faisaient selon lui partie¹². Différentes considérations doivent être faites en rapport avec ce qu’il rapporte : en 525 av. J.-C., les « Phéniciens » au service de la marine perse auraient

refusé de combattre pour le roi Cambyse contre les Carthaginois ; c'eût été guerroyer contre leurs « enfants », auxquels ils étaient liés par des « serments solennels¹³ ». Si l'histoire est vraie, c'était un comportement compréhensible et tout bonnement humain en face d'une puissance montante à l'ouest. Mais, même si les trois contingents en question combattant aux côtés de Cambyse défendirent ce point de vue, cela ne signifie pas qu'ils se considéraient eux-mêmes comme une communauté mais seulement que des Tyriens, des Sidoniens et des Aradites avaient migré à l'ouest¹⁴.

Si ces récits historiques sont problématiques, quelles preuves les sources grecques apportent-elles en faveur des mythes d'une ascendance commune des Phéniciens ? Les auteurs grecs de la période classique ont proposé une figure fondatrice éponyme pour la Phénicie, Phoinix, mais le récit de ses aventures repose-t-il sur des sources locales ? Phoinix et sa famille, dont Agénor, Cadmos et Europa, ne commencent à être explicitement associés à la Phénicie qu'au VI^e, voire au V^e siècle, longtemps après leurs premières apparitions dans la littérature grecque¹⁵. Bien plus, Phoinix est, dans ces récits grecs, le fondateur de la Phénicie, plutôt que des Phéniciens, une distinction qui n'est pas sans importance : ces histoires n'ont pas une fonction politique, pour démarquer aux yeux des autochtones un territoire ou une entité politique appartenant aux Phéniciens, mais sont seulement une manière d'expliquer (aux Grecs) ce qu'est le pays qu'ils désignent ainsi¹⁶.

Même les histoires grecques racontées à propos de Phoinix en tant que fondateur témoignent de leur incohérence et de leur ambivalence¹⁷. Le récit le plus complet, imputable à Apollodore, remonte au II^e siècle av. J.-C. : Agénor, né en Égypte, « avait quitté la Phénicie et était devenu roi¹⁸ » ; après que sa fille Europe eut été enlevée par Zeus, qui avait pris l'aspect d'un taureau, il avait envoyé ses fils Phoinix, Cilix et Cadmos, flanqués d'un certain Thasos, à sa recherche, leur interdisant de revenir sans elle. Après l'échec de leur mission, « Phoinix s'installa en Phénicie, Cilix près de la Phénicie, et il appela Cilicie tout le pays sous sa coupe, Cadmos [...]

s'installa en Thrace et Thasos fonda la cité de Thasos¹⁹ ». En conséquence, Phoinix, de même que ses frères, donna son nom au lieu où il était installé ; mais le récit est incohérent puisqu'il est dit en clair que la Phénicie avait été son point de départ !

Un problème de même ordre surgit de la plus ancienne référence qui nous soit parvenue concernant Phoinix le fondateur, dans un fragment d'une pièce d'Euripide. Le passage commence en ces termes : « Une fois que Cadmos délaissa la ville de Sidon, l'enfant d'Agénor vint en terre thébaine. Né phénicien [*Phoinix*], il opta pour le peuple [*genos*] grec à la place, en habitant la plaine de Dircè. » Le narrateur anonyme promet ensuite d'expliquer pourquoi Cadmos était venu à Thèbes après avoir laissé derrière lui le « pays de Phénicie » ; il commence par dire qu'Agénor avait trois fils, parmi lesquels Cilix « d'après qui l'on appelle ainsi la Cilicie », et « Phoinix – c'est donc son nom que porte la région ». Mais, là-dessus, le texte s'interrompt brutalement²⁰. Nous ignorons si le dramaturge expliquait plus loin pourquoi Phénicie dérivait de Phoinix, mais il semble improbable que l'on puisse supposer que cela ait pu se produire, son frère Cadmos étant « né phénicien » à Sidon avant d'abandonner « les plaines de Phénicie²¹ ». L'étrangeté du contexte sidonien n'arrange rien : il fait du fondateur éponyme de toute la Phénicie un descendant du roi d'une des cités constitutives²².

Une histoire plus tardive, dont on dit haut et clair qu'elle est issue de sources locales, regarde la même famille : la notion de parenté esquisse un mythe d'ascendance partagée, au moins entre Tyr et Sidon. Quinte-Curce, au I^{er} siècle apr. J.-C., affirme que lorsque Alexandre le Grand balaya Tyr en 332, les Sidoniens de son armée « se souvenant de leur communauté d'origine avec les Tyriens (car Agénor était réputé avoir créé les deux villes), ils en prirent un grand nombre sous leur protection, et les conduisirent à leurs vaisseaux, qui, cachant leur marche, firent voile vers Sidon. Par cette supercherie, quinze mille hommes furent soustraits à la barbarie des vainqueurs²³ ». Néanmoins, même si les événements rapportés

par Quinte-Curce sont tout à fait plausibles, quelle est la fidélité à l'histoire originale ? Et même si l'on accepte qu'elle soit en rapport avec les croyances des Sidoniens, ne daterait-elle pas d'une période plus proche de Quinte-Curce que des tumultes qu'il relate ?

Le meilleur espoir d'obtenir un mythe d'origine dans des sources en langue grecque remontant au II^e siècle apr. J.-C. réside dans l'*Histoire phénicienne*, de Philon de Biblos, dont on doit la conservation des fragments à des auteurs plus tardifs²⁴. L'idée que Philon faisait référence à des sources locales remonte au III^e siècle apr. J.-C., quand Porphyre de Tyr dit que ladite *Histoire* est la traduction d'une œuvre d'un certain Sanchuniathon qui vivait à Tyr avant la guerre de Troie²⁵, et dont Philon lui-même prétend qu'il puisait dans les commentaires du dieu égyptien Thot²⁶. Peut-être n'est-il pas surprenant que l'œuvre de Philon ait été largement rejetée comme une fabulation des Grecs, jusqu'à la découverte, en 1929, d'un trésor de textes mythologiques de l'âge du bronze, à Ugarit et, quelques années plus tard, de fragments des mythes du Hittite Kumarbi, mettant en évidence des parallèles surprenants entre ces histoires. Du coup, Philon est maintenant considéré comme ayant exploité des légendes proche-orientales aussi bien que grecques, quelque difficulté qu'il y ait de savoir exactement dans quelle mesure et comment les choses se sont déroulées²⁷.

On a néanmoins de bons motifs de considérer l'histoire des origines de la Phénicie d'après Philon comme ayant surgi assez récemment, et dans un contexte culturel grec. Il nous raconte que Colpia et sa femme Baau engendrèrent des mortels dont les enfants « colonisèrent la Phénicie », attribuèrent leurs noms aux chaînes de montagnes, fondèrent Tyr et découvrirent des choses primordiales telles que le feu et la pêche, le sel et l'alphabet²⁸. Signe manifeste de l'« hellénicité » de ce récit, plusieurs des humains répertoriés, dont Pollux, Misor, Sydyk et Chousor – ce dernier identifié dans le texte à Héphaïstos –, sont connus comme des dieux dans les mythes grecs et proche-orientaux : l'ensemble du passage est redevable

à l'évhémérisme, la tradition propre à la période hellénistique dans laquelle on suppose que les dieux ont été rationalisés sous forme de personnages réels²⁹.

Dans une autre partie de son œuvre, le même Philon rapporte un mythe différent des fondations régionales, qui sape positivement l'idée d'une identité phénicienne collective et exclusive liée à une ascendance commune ; le dieu « Cronos », que Philon identifie à ÉI, aurait fondé Byblos comme la première cité de Phénicie avant de la céder plus tard à la déesse Baaltis, peu de temps après avoir donné l'Attique à sa sœur Athéna, et au moment même où Poséïdon, les Cabires, les Agrotai et les Halieis se voyaient attribuer Beyrouth³⁰. C'est plus une histoire de cités que d'une région tout entière où des dieux et non pas des humains occupent le rôle de fondateurs ; elle mélange des dieux et des lieux grecs et moyen-orientaux sans établir de lien spécifique entre eux et les habitants qui, plus tard, s'y installèrent.

On ne trouve pas dans les sources grecques d'argument solide au bénéfice d'une identité phénicienne précise chez les « Phéniciens ». Elles peuvent, néanmoins, nous en apprendre beaucoup sur le jugement que leurs voisins portaient sur eux – et comment cette évaluation aida ces mêmes voisins à construire leur propre identité. Les choses changent avec le passage des siècles, et je vais d'abord scruter les périodes archaïque et classique, avant les auteurs grecs plus tardifs et, enfin, la représentation des Phéniciens qui fait florès pendant la période romaine.

Les Phéniciens grecs

L'apparition des Phéniciens dans la littérature grecque remonte à l'*Iliade* d'Homère, donc au VIII^e ou VII^e siècle av. J.-C. Le mot grec *phoinix* doit en fait dériver du mot *po-ni-ki-jo* en usage au deuxième millénaire av. J.-C., sur les tablettes en linéaire B dans les palais de Pylos et Cnossos ; ce mot paraît déjà avoir plusieurs significations, dont « pourpre » et « palmier », mais ne s'applique jamais à la description d'un groupe³¹. Néanmoins,

une fois qu'ils apparaissent, ces Phéniciens sont fondamentalement un peuple de – et sur – la mer³². C'est une idée que Homère aurait bien pu hériter de la tradition proche-orientale : les rois d'Arados, de Tyr, de Sidon, de Byblos, parmi d'autres, sont appelés « rois des eaux côtières » dans les textes assyriens du IX^e siècle av. J.-C.³³.

Quoi qu'il en soit, très peu de chose est dit à propos des Phéniciens en tant que groupe par un quelconque auteur grec des périodes archaïque ou classique au-delà du fait qu'ils sont, selon Homère, de « fameux marins » (*nausiklutoi*) ; d'un caractère, d'une culture ou d'une société propres aux Phéniciens, et l'accent est plutôt mis sur leurs relations et les parallèles qui peuvent être tracés avec les Grecs³⁴.

Les Phéniciens d'Homère sont déjà bien associés à la mer. Aux jeux funéraires en l'honneur de Patrocle, dans l'*Iliade*, le premier prix d'une course à pied est un cratère d'argent le plus beau du monde fabriqué par d'« adroits ciseleurs de Sidon [*Sidones*] » avant d'avoir été transporté sur la « mer brumeuse » par des Phéniciens (*phoinikes andres*)³⁵. Les artisans qui modelaient les cratères sont identifiés par leur cité, mais ceux qui les transportaient pour leur commerce sont des « Phéniciens » génériques³⁶. La même chose se répète dans une *scholie* – une note en marge – sur une copie de ce passage, qui affirme « loin devant tous les autres, les Phéniciens ont été les premiers à labourer la mer³⁷ ». On pêche pareille notion dans l'*Odyssée*, quand Ulysse dit à Athéna qu'il a fui la Crète, été transporté à Ithaque comme un passager payant de « nobles Phéniciens » qui seraient désormais retournés dans « Sidon, la belle ville » : ici, les Phéniciens sur mer sont encore associés avec la ville de Sidon³⁸.

Et c'est à peu près tout ce que l'on trouve à leur propos : Susan Frankenstein a déjà montré qu'Homère ne présentait jamais les Phéniciens en termes ethniques : dans la période archaïque, « les Phéniciens [...] font référence à une catégorie de personnes impliquées dans certaines activités reconnaissables plutôt qu'à un groupe ethnique unique, ainsi dans les poèmes homériques, tous les marchands sont “phéniciens”³⁹ ». Erich Gruen

note aussi que les Phéniciens d'Homère n'ont pas « une caractéristique monolithique » : alors que certains individus sont qualifiés de cupides, d'autres récits en disent du bien⁴⁰. Il n'est pas surprenant que la « Phénicie » elle-même soit un concept vague chez Homère, renvoyant seulement au fait d'être à mi-chemin entre Chypre et l'Égypte⁴¹.

Deux ou trois siècles plus tard, Hérodote est plus clair quant à la géographie : la Phénicie est la partie nord de la côte de Syrie, incluant Tyr et Sidon, séparée de l'Égypte au sud par la Palestine⁴². Néanmoins, il ne loge jamais directement les « Phéniciens » « dans un pays »⁴³. De plus, même si leur association aux activités maritimes et commerciales continue à être soulignée, Theodore Mavrogiannis a prouvé qu'en dépit de plus de quarante références, Hérodote ne donne « aucune description détaillée des Phéniciens, de leurs coutumes et traditions, comme il procède pour les Égyptiens, les Éthiopiens, les Perses et les Scythes⁴⁴ ».

Depuis leur première apparition – au premier chapitre du premier livre –, où l'on apprend que les Perses lettrés blâmaient les Phéniciens pour la querelle entre les Grecs et les Barbares qui aboutit aux guerres médiques, les Phéniciens d'Hérodote sont un peuple de la mer : « Ce peuple, disent-ils, venu de la mer qu'on appelle Érythrée [notre océan Indien] jusqu'à la nôtre, sitôt installé dans la contrée qu'il habite encore aujourd'hui, se lança dans de lointaines navigations et, parmi les pays où ils transportaient les marchandises de l'Égypte et de l'Assyrie, il y eut en particulier Argos. [...] les Phéniciens cherchèrent à placer leurs marchandises⁴⁵. » Quelques jours plus tard, ils kidnappaient la fille du roi d'Argos, Io, et s'enfuyaient en Égypte. Mais le commerce et les enlèvements n'étaient pas les seules raisons pour lesquelles les Phéniciens d'Hérodote mettaient la voile : ils formaient aussi le cœur de la marine perse⁴⁶. Sous ce rapport, notons que si Hérodote fait souvent référence à cette force navale simplement comme « phénicienne », ses chefs sont identifiés tour à tour par les cités de Tyr, Sidon et Arados, de quoi penser qu'ils commandaient des contingents séparés, alors que d'autres capitaines distingués de la marine perse sont décrits par des termes régionaux plus larges comme « Cilicien »,

« Lycien », « Chypriote » et « Carien »⁴⁷. En plus des opérations militaires, les navires phéniciens menaient des expéditions pacifiques d'exploration, comme la circumnavigation de l'Afrique au service du roi d'Égypte, et étaient à l'origine d'établissements, de temples et de mines d'or en terres étrangères⁴⁸. Une fois encore, la manière dont ces événements sont décrits est intéressante : Hérodote fait suivre sa discussion de la fondation des temples d'« Héraclès » à Tyr, d'un commentaire rapportant que les « Phéniciens » avaient établi un autre temple dédié au même Héraclès, à Thasos, au cours de leur voyage à la recherche d'Europe : comme chez Homère, la transition entre les activités du peuple de Tyr, chez lui, à celles des Phéniciens par-delà les mers est saisissante⁴⁹. En réalité, l'association permanente de la mer avec les Phéniciens pris dans leur ensemble, plutôt qu'avec une communauté civique particulière, avancée par Hérodote, rend improbable qu'il ait généralisé une histoire d'origine tyrienne, limitée à l'océan Indien, à l'ensemble des Phéniciens, comme il est suggéré plus haut.

Les quelques épisodes – concédés par Hérodote – qui n'ont pas lieu en mer et impliquant des Phéniciens sont presque toujours liés à un contact d'au-delà des mers. Cadmos et ses compagnons migrants enseignèrent l'alphabet et le culte de Dionysos aux Grecs⁵⁰ et, quant à eux, les Phéniciens convenaient d'avoir appris la circoncision auprès des Égyptiens – même si Hérodote note qu'ils avaient tendance à renoncer à cette coutume au contact des Grecs⁵¹ : selon lui, ils n'étaient tout simplement pas très bons dans l'adoption de comportements collectifs distinctifs. Aussitôt, Hérodote attire l'attention sur les liens entre les Grecs et les Phéniciens qui sont présents au cœur d'Athènes : les Tyrannoctones – Harmodios et Aristogiton – étaient, à l'entendre, du clan des Géphyriens qui (en dépit de leur dénégation) étaient des Phéniciens venus avec leur chef Cadmos dans la Thèbes grecque⁵².

Comme on l'a vu, Hérodote n'est pas du tout l'unique auteur grec de cette période à s'intéresser au passé phénicien de Cadmos et aux relations de parenté fictives entre Grecs et Phéniciens dont ses aventures ont été à l'origine. Les Phéniciennes d'Euripide, le chœur de la tragédie du même

nom, s'étaient arrêtées à Thèbes sur le chemin qui conduisait à Delphes où elles avaient vocation à servir comme esclaves du fait des relations de parenté entre Tyr et Thèbes. Et, dans ce cas encore, on trouve les Phéniciennes loin de chez elles, arrivées par la mer⁵³. Thucydide reprend le même schéma ; il mentionne les Phéniciens seulement en incidente, mais ils sont sur mer et au-delà des mers. Il décrit leurs opérations de piraterie insulaire dans un lointain passé⁵⁴, et les assimile aux « Barbares » qui ont vécu plus tard en Sicile ; c'est, selon nous, le premier auteur à les décrire comme tels : « Des Phéniciens également habitaient la Sicile : sur tout son pourtour, ils s'étaient ménagé des points d'ancrage sur diverses hauteurs dominant la mer, les petites îles côtières, pour leur commerce avec les Sikèles ; mais lorsque les Grecs, à leur tour, se mirent à arriver en nombre, ils abandonnèrent la majeure partie de leurs positions et se contentèrent d'exploiter, en s'y concentrant, Motyè, Soloeis et Panormus [...] parce que c'est de cet endroit de la côte que la traversée est la plus courte de Carthage en Sicile⁵⁵. »

Faut-il s'étonner que des savants de langue grecque, qui écrivaient à une époque de vagabondages maritimes et de migrations sans précédent, aient très vite associé les Phéniciens avec la mer ? C'était là qu'ils les rencontraient, à la fois près et loin de chez eux. Et ce n'était pas seulement un phénomène concernant l'Ouest lointain, où Grecs et Levantins s'installaient côte à côte : Hérodote et d'autres auteurs soulignent l'étendue de la cohabitation entre Grecs et Phéniciens dans la mer Égée, et les preuves matérielles viennent confirmer les sources écrites à propos des activités, des établissements et les cultes levantins⁵⁶. Encore une fois, pourquoi les auteurs grecs reconnaissaient-ils certains marins venus d'autres cités-États de la Méditerranée comme des compagnons grecs et désignaient-ils différemment les autres ?

Une chose pourrait avoir clairement distingué les « Phéniciens » des Grecs : la langue. Le rôle du grec comme critère d'appartenance est lui-même un sujet de débats : Jonathan Hall estime qu'en dépit de multiples preuves de compréhension mutuelle – quoique les dialectes diffèrent –, peu

de chose, avant le v^e siècle, va dans le sens « d'une prise de conscience d'une langue hellénique commune » et que même la relative homogénéité linguistique des données épigraphiques de la période classique serait susceptible de cacher une « grande diversité d'idiomes parlés⁵⁷ ». Néanmoins, il n'était pas nécessaire pour un Grec de comprendre toutes les autres formes de grec pour s'apercevoir que le phénicien était tout autre : on peut imaginer un Londonien déconcerté par un habitant de Glasgow, tout en restant capable de distinguer la langue qu'il parle de l'arabe. L'importance de la langue dans la perception grecque des « Phéniciens » n'est-elle pas confirmée par une lettre du iv^e siècle attribuée à Platon, qui alerte sur le fait qu'un « jour viendra, jour à la fois certain et funeste, où la Sicile n'entendra plus la voix d'aucun Grec et sera devenue une province des Phéniciens ou des Opiques⁵⁸ » ?

Cependant, ces nouveaux voisins doivent être devenus assez familiers aux Grecs : venant également de cités-États et souvent de ports, les Phéniciens étaient, comme eux, des marchands et des migrants qui s'établissaient à leur exemple, sur des détroits, au large⁵⁹. Certains ont été jusqu'à suggérer que les Grecs avaient emprunté la notion de *polis* aux cités-États levantines⁶⁰. Ces contacts précoces, cette cohabitation, cette familiarité aident à comprendre pourquoi les auteurs grecs ont eu tendance à donner aux Phéniciens un traitement moins particulier qu'aux autres peuples.

Il y a, néanmoins, un autre facteur important dans la vision des Phéniciens propre aux Grecs : le développement d'une identité commune aux populations qui pratiquaient leur langue. Leurs rencontres ont eu lieu à une époque où, comme le dit Irad Malkin, « les Grecs, en tant que Grecs, en sont venus à se reconnaître une appartenance particulière, autour d'une narration, de généalogies ethniques communes, de la prise de conscience d'une langue commune et d'un accès aux cultes panhelléniques⁶¹ ». Les sous-identités grecques ont alors fusionné, créant de supposés groupes de même parenté comme les Doriens et les Ioniens et des identités régionales,

comme la rhodienne⁶². Comme je l'ai dit en introduction, ces processus de construction d'identité ont été initialement agrégatifs plus que conflictuels, soulignant les ressemblances chez le même peuple plutôt que les différences avec d'autres ; mais le traitement des Phéniciens dans les écrits grecs illustre la manière avec laquelle les populations de langue grecque pouvaient également se constituer en terme d'identification avec des non-Grecs. Les ressemblances et les interactions sont tout aussi importantes que les oppositions binaires dans la constitution d'une identité collective, et l'identification *avec* peut parfois avoir plus d'effets que l'identification *comme* ou *contre*⁶³. En mettant en lumière leurs ressemblances avec les Phéniciens, les populations de langue grecque se sentaient aussi elles-mêmes un peuple de la mer ; au travers des liens familiaux avec Cadmos et sa famille, aussi bien qu'au travers de la « traduction » des dieux phéniciens dans leurs équivalents – que l'on discutera au chapitre 6 –, ils se créaient une niche commune dans l'histoire de la colonisation phénicienne, et ainsi, dans des récits historiques plus substantiels et plus exotiques.

Développement des caractéristiques

Des signes d'un durcissement des frontières entre Grecs et Phéniciens apparaissent déjà à la fin du v^e siècle, quand Thucydide traite les Phéniciens de barbares dans le passage mentionné plus haut. Son récit de leur arrivée en Sicile semble aussi généraliser l'existence de frictions, en ce sens qu'elle « impliquait résistance et conflit depuis le début entre deux ethnies, phénicienne et grecque, là où la situation initiale en Sicile avait été marquée par la fluidité, la réciprocité et le provisoire⁶⁴ ».

Cet intérêt pour des frontières bien délimitées se retrouve chez les auteurs grecs ultérieurs. Pour Pseudo-Skylax, auteur d'un *periplus*, une nomenclature marine de la Méditerranée au iv^e siècle, les Phéniciens étaient toujours des « Barbares », un sous-groupe de Syriens qui peuplait la côte depuis le fleuve Thapsakos – probablement l'Oronte – jusqu'à Ashkelon et dans des colonies un peu partout⁶⁵. De manière inhabituelle, Pseudo-Skylax

ne nomme pas la Phénicie elle-même, un choix qui s'inscrivait dans la tradition consistant à dissocier le peuple et le lieu : « Et passé la Carie, il y a la Lycie, un *ethnos* [...]. Et passé la Lycie, il y a la Pamphylie, un *ethnos* [...]. Et après la Pamphylie, il y a la Cilicie, un *ethnos* [...]. Après la Cilicie, il y a l'*ethnos* des Syriens. Et, en Syrie, vivent sur la côte, les Phéniciens, un *ethnos*. »

Ce passage s'accorde bien avec une certaine consolidation de l'« appartenance » des Phéniciens : Pseudo-Skylax est le premier auteur grec dont les écrits parvenus jusqu'à nous rendent compte des Phéniciens comme d'un *ethnos*. Dénommer ainsi un groupe en grec ancien ne recouvre certainement pas ce que l'on entend aujourd'hui par groupe ethnique. Si une personne de langue grecque voulait spécifier un groupe qui partageait une ascendance commune où dont, tout au moins, « on faisait automatiquement partie par naissance » – quelque chose de plus proche de la définition moderne d'ethnicité, qu'elle soit objective ou subjective –, elle aurait plutôt choisi le terme *genos*, issu de *gignesthai*, « être né »⁶⁶. *Ethnos*, *a contrario*, signifie simplement un groupe d'individus – voire d'animaux – ayant au moins un trait en commun : l'ascendance, la classe, le genre, etc. Il était souvent employé dans un sens semblable au terme anglais, très vague, *people*, que ce soit au niveau de la cité-État ou de regroupements régionaux plus étendus. Il est, néanmoins, important de noter que les deux termes étaient flous et souvent interchangeables. Une fois encore, c'est la question qui importe⁶⁷.

Le stéréotype grec pour les Phéniciens a pris de nouvelles tournures au IV^e siècle. Les Grecs avaient-ils désormais une conception plus précise d'eux-mêmes en tant que communauté cohérente particulière ? Mais même si certains continuent à décrire les Phéniciens comme rusés et, qui pis est, menteurs, les exemples à notre portée pourraient impliquer également les Grecs. Ainsi dans la *République* de Platon, Socrate appelle son mythe de la communauté d'origine une « chose phénicienne » (*Phoinikikon ti*), mais il explique ensuite que c'est le genre d'histoire au sujet du passé que narrent

les poètes (grecs) ; ici, l'association du mythe grec avec une pratique « phénicienne » pourrait venir saper les notions de vertu et de supériorité grecques. La même chose pourrait être vraie du fragment d'une pièce comique attribuée à Aristophane qui fait dire à l'un de ses personnages : « Je suis en train de devenir un vrai Phénicien : d'une main je donne, et de l'autre je reprends. » Sans que l'on sache s'il est grec ou phénicien⁶⁸.

Des critiques⁶⁹ ? Pas nécessairement, l'association avec la tromperie semblant aller de soi : deux siècles plus tard, Posidonios d'Apamée répète une histoire racontée par les habitants de Gadès (la Cadix moderne) assimilant la fondation de leur ville à un « mensonge phénicien⁷⁰ ». Et une autre histoire suggère que la tromperie n'était pas la seule association négative avec les Phéniciens, au moins dans les régions où ils côtoyaient les Grecs : vers l'an 300 av. J.-C., le poète Hermésianax de Colophon nous confie la mésaventure d'Arkeophon, un citoyen prospère de Salamine, à Chypre ; ses parents étaient des Phéniciens « quelconques », et ses tentatives de courtiser la fille du roi Nicocréon – qui régna de 332 à 310 – échouèrent parce que ce dernier, descendant de Teucros, compagnon d'Agamemnon pendant la guerre de Troie, « avait honte des ancêtres d'Arkeophon, ses parents étant phéniciens ». La tentative faite ensuite par Arkeophon de convaincre la jeune femme de coucher avec lui, à l'insu de ses parents, échoua aussi et, de désespoir il se laissa mourir de faim ; justice fut néanmoins faite quand le mépris manifesté par la princesse alors qu'elle assistait à la crémation d'Arkeophon, irrita Aphrodite qui la changea en pierre⁷¹.

Une vision plus négative et plus nette des Phéniciens, à partir de la fin du v^e siècle aurait-elle joué un rôle dans la création d'une identité grecque affirmée ? Comme on vient de le noter, on assiste au v^e siècle à un durcissement distinct des frontières entre Grecs et non-Grecs dans la littérature grecque et le développement d'une conception plus conflictuelle (même si ce n'est pas en totalité) et hiérarchique de la grécité⁷². Que l'on ait désormais qualifié les Phéniciens de « barbares » illustre cette tendance,

comme l'assimilation des Phéniciens aux autres Barbares par opposition aux Grecs : le discours que Platon met dans la bouche d'Aspasie dans son *Ménexène*, contient, par exemple, l'éloge des Athéniens : « [...] nous sommes purement grecs et sans mélange de sang barbare ! Des Pélopes, des Cadmos, des Égyptos et des Danaos, ou tant d'autres qui sont barbares par nature et grecs par la loi, il ne s'en trouve, en effet, aucun pour constituer avec nous une communauté⁷³. »

Cela ne va néanmoins pas de soi : l'auteur semble faire une satire du point de vue d'Aspasie, ce qui apparaît dans le simple fait qu'elle n'est elle-même pas une Athénienne mais une Milésienne⁷⁴. Et il est facile d'exagérer l'« invention de la barbarie » par les Grecs ou les Athéniens même au v^e siècle, quand l'identité « hellénique » était de plus en plus définie en termes de culture et d'éducation et non plus de parenté et d'ascendance, un changement commenté par Isocrate, un orateur du iv^e siècle, quand il prétend qu'à Athènes, « le nom d'« Hellènes » n'évoque plus un groupe d'ascendants [*genos*] mais une façon de penser [*dianoia*], et que les gens qui partagent notre éducation [*paideia*] plutôt que nos origines [*phusis*] sont appelés « Hellènes »⁷⁵ ».

Une raison de la présentation plus critique et distincte des Phéniciens dans les sources grecques de cette période pourrait être le rôle joué par les Sidoniens, les Tyriens et les Aradites dans la marine perse. Cette force était si étroitement confondue avec ses membres phéniciens qu'Hérodote comme Thucydide pouvaient simplement qualifier de phénicienne la totalité de la flotte perse ; Hérodote nous raconte que trois trirèmes phéniciennes furent exposées dans trois sanctuaires grecs après la victoire remportée sur les Perses à Salamine en 480 av. J.-C.⁷⁶. Cependant, si les choses sont exactes, ce type de réaction, semble être plus tardif⁷⁷, et il est probable que la présentation de plus en plus négative des Phéniciens, pris dans leur ensemble, a été tout autant sinon surtout encouragée par les stéréotypes

franchement négatifs des Carthaginois et de leurs alliés à partir du v^e siècle, en réaction aux hostilités déclarées en Méditerranée centrale entre communautés de langue grecque et Carthage.

Il semble qu'il y ait eu chez les Grecs le sentiment d'un lien fondamental entre leurs ennemis carthaginois et phéniciens dans différentes régions de la Méditerranée. Selon Hérodote, après la bataille de Ladé, en 494, le général phocien Dionysos fuyait l'Ionie et se conduisait en pirate, à la poursuite des navires marchands phéniciens, puis carthaginois et étrusques pour se venger⁷⁸. Le même état d'esprit pourrait éclairer le récit d'Hérodote : les Siciliens datèrent la bataille athénienne contre la marine perse, à Salamine, et la bataille des Syracusains contre l'armée carthaginoise, à Himère, du même jour de l'année 480 av. J.-C.⁷⁹. Bien que fausse, cette opinion persista dans les écrits grecs, gagnant même en sophistication, avec l'histoire d'Éphore de Cumes, au iv^e siècle, qui prétendait qu'avant la bataille d'Himère, Perses et Phéniciens avaient contacté Carthage pour obtenir son soutien contre la Grèce, tout comme les Grecs étaient supposés avoir demandé à Syracuse de l'aide contre les Perses⁸⁰. Jonathan Prag a montré que ce synchronisme entre Himère et Salamine a eu son importance en Sicile, alimentant la nouvelle propagande des tyrans grecs faisant remonter le conflit avec Carthage au v^e siècle : exactement comme Athènes et Sparte dans leurs guerres contre les Perses, ils pouvaient maintenant poser en libérateurs des Grecs face aux barbares⁸¹.

Le lien entre Phéniciens et Carthaginois est souligné plus près de nous dans les récits des guerres occidentales, qui sont parfois tout bonnement appelées « phéniciennes ». Ainsi, la célébration de Hiéron, roi de Syracuse, par Pindare, qui se réjouit qu'après la victoire de la cité à Himère puis à Cumes (en 474 av. J.-C.), le cri de guerre des Phéniciens et des Étrusques ne retentira plus (peut-être un autre indice que la référence fondamentale à ce terme était seulement linguistique) : la lettre de « Platon » du v^e siècle av. J.-C. déjà citée ; et une notation au iii^e siècle av. J.-C., due à Théocrite mentionnant les Phéniciens sur « le bord extérieur de la Libye ». Deux

siècles plus tard, Diodore de Sicile fait le récit d'une flotte attaquant Syracuse en 396 av. J.-C., dans ce qu'il appelle une guerre avec les Carthaginois ou une « guerre phénicienne » ; il fait aussi régulièrement référence aux ennemis carthaginois de Syracuse comme des « Phéniciens »⁸².

Néanmoins, dans la plupart des écrits grecs, même les Phéniciens de l'Ouest continuent à être traités avec une relative neutralité, donnant peu d'indices d'une forte séparation entre Grecs et Phéniciens : le rapport d'Aristote sur la constitution de Carthage, par exemple, est du même type que ceux portant sur les *poleis* grecques ; il la compare et l'oppose, en particulier, à celle de Sparte ; Ératosthène ne tarit pas d'éloges sur les grandes qualités des gouvernements de Carthage et de Rome bien qu'il s'agisse de Barbares ; et Polybe compare les constitutions carthaginoise et romaine avec celle de Sparte, associant, une fois encore, étroitement les Phéniciens à l'élément marin : la navigation est leur « métier ancestral » et ils dépassent, en ce domaine, tous les autres peuples⁸³.

Phéniciens romains

L'image que nous donnent les sources latines n'est pas si différente. Même pendant la période romaine, on avait encore une idée assez vague de qui étaient les Phéniciens et d'où ils venaient : pour Strabon, au 1^{er} siècle apr. J.-C., c'était de la zone côtière de Cœlé-Syrie, entre Orthosias au sud du fleuve Éleuthéros et Péluse, tandis que, pour Pomponius Mela, un peu plus tard, vers 45 apr. J.-C., la côte syrienne était divisée entre la Palestine, la Phénicie et Antioche. Une ou deux décennies plus tard, Pline l'Ancien dit que la Phénicie était un vieux nom pour une partie de ce qui est tout simplement la Syrie ; ceux qui chercheront à diviser davantage la région, dit-il, appelleront la partie moyenne de la côte, la Phénicie, avec la Syrie à la fois au nord et au sud ; mais dans un autre passage il la fait courir d'une ancienne ville, appelée Crocodilion, au sud de Dor, jusqu'à Arados⁸⁴.

Du vocabulaire latin employé pour faire référence aux Phéniciens surgit une image plutôt vague et contradictoire. En latin, le mot original pour Phénicien était *poenus*, simple translittération du grec *phoinix* sans l'aspiration initiale – absent du latin jusqu'au II^e siècle av. J.-C.⁸⁵. Avec sa forme adjectivale alternative *punicus*, ce terme a été appliqué aux Phéniciens indifféremment à l'Est et à l'Ouest⁸⁶. Même si, à la fin de la République, un nouveau mot avec aspiration, *phoenix*, est apparu, il n'était pas d'un usage commun et la différence précise entre les deux mots latins, *poenus* et *phoenix*, n'a jamais été totalement clarifiée. Cicéron opère une distinction assez rare entre les *Phoenices* de l'Est et les *Poeni* de l'Ouest dans son discours de 54 av. J.-C. en défense de Scaurus : « Tous les monuments de l'Antiquité, toutes les histoires nous attestent que le peuple phénicien [*genus (...) Phoenicum*] est le plus perfide [*fallacissimum*] ; les *Poeni* qui en sont issus nous ont appris par les fréquentes révoltes des Carthaginois qu'ils n'avaient point démerité de leurs ancêtres⁸⁷. » Néanmoins, la même année, il emploie le terme *Poeni* dans *De republica* pour signifier des Phéniciens de toutes sortes⁸⁸. De plus, il n'est peut-être pas si évident, comme certains traducteurs l'ont traditionnellement assumé, que lorsque, dans un discours au sénat en 56 av. J.-C., il inclut les *Poeni* parmi les « peuples et nations » (*gentes nationesque*), il pensait tout particulièrement aux Carthaginois⁸⁹.

La confusion persiste pendant toute la période impériale, même si *poenus* s'impose toujours pour « Phénicien », en latin. *Phoinix* est parfois utilisé pour distinguer les Phéniciens de l'Est comme un groupe séparé – à l'opposé de la pratique moderne qui distingue les Phéniciens de l'Ouest de l'ensemble principal –, mais, au milieu du I^{er} siècle apr. J.-C., Pomponius Mela cite des « Phéniciens [*Phoenices*] qui traversèrent d'Afrique à Tingentera », en Espagne ; on ne sait pas s'il emploie ici *Phoinices* pour les Phéniciens de l'Ouest ou évoque, avec intention, l'idée d'une migration archaïque venue de l'Est⁹⁰. Parfois, les deux sont utilisés comme synonymes : aux III^e et IV^e siècles apr. J.-C., le prologue en latin à l'œuvre de

Dictys de Cnossos prétend (sans qu'il faille le prendre au sérieux) que le texte initial avait été écrit avec des caractères phéniciens (*phoenices litterae*), qui sont appelés, quelques lignes plus bas, des *punicae litterae*⁹¹.

Poenus et *punicus* continuent d'être utilisés aussi bien pour l'Est que pour l'Ouest sous l'Antiquité tardive. Augustin ne se sert qu'une seule fois du terme *phoenix*, contre trente-cinq fois *punicus* ; comme on l'a vu au chapitre précédent, il appelle, par exemple, la femme cananéenne de la Bible « une Cananéenne, c'est-à-dire une Phénicienne venue de la région de Tyr et Sidon » (*Chananaea [...] hoc est punica mulier de finibus Tyri et Sidonis egressa*⁹²). Il est probable qu'il s'agisse plus d'une référence à la langue qu'elle parlait que d'une identification ethnique ; l'emploi général du mot *punicus* par Augustin semble plus être en relation avec une langue partagée qu'avec une parenté, ce qui soulève la possibilité que, dans les traditions latine et grecque, le terme continuait à avoir un sens d'abord linguistique.

Dans un passage d'un immense intérêt, Augustin parle néanmoins de cette langue comme « phénicienne [*punica*], c'est-à-dire africaine [*afra*]⁹³ ». Cela met en avant une autre tradition, remontant à la fin de la République, dans laquelle les auteurs latins utilisent *poenius* et *punicus* pour l'Afrique du Nord dans son ensemble, à la fois dans et au-delà des établissements levantins – peut-être, au moins en partie, à cause de l'usage généralisé de la langue punique dans toute la région, un point sur lequel je reviendrai au chapitre 8⁹⁴.

L'exemple le plus célèbre vient avec la première phrase jamais employée pouvant se traduire en français par « foi punique », qui signifie bien sûr l'inverse – manque de foi – dans la *Guerre de Jugurtha*, de Salluste, rédigée dans les années 40 av. J.-C. Ici, *punica fides* n'est pas assénée à un quelconque Phénicien, mais au roi mauritanien Bocchus : « Mon avis, à moi, c'est que Bocchus plus par mauvaise foi – la foi punique ! [*punica fides*] – que par les raisons dont il se gargarisait, jouait de la paix aussi bien avec les Romains qu'avec le Numide [Jugurtha]⁹⁵. » Plus prosaïquement, au

II^e siècle av. J.-C., Caton appelle la grenade une « pomme phénicienne » (*malum punicum*)⁹⁶. À quoi s'ajoute que l'association entre « Africain » et « Phénicien » fonctionne dans les deux sens. Le commentaire datant de l'Antiquité tardive fait par Servius sur l'*Énéide* de Virgile parle des « rochers [marins] que les Italiens appellent autels » comme l'endroit où « Afri et Romani » signèrent un traité⁹⁷.

Malgré le flou de la langue employée, les auteurs de la période romaine ont bien hérité des Grecs de l'Ouest le cliché qui veut que les Carthaginois soient menteurs, ce qui fut évidemment encouragé par les guerres puniques⁹⁸. Pour Plaute, au III^e siècle, un « vrai Carthaginois » connaît toutes les langues mais prétendra avec sournoiserie toujours l'inverse ; le manuel rhétorique tardif de la fin de la République, dédié à Gaius Herennius, cite un discours datant probablement du milieu du II^e siècle selon lequel les Carthaginois ne respectaient aucun des traités qu'ils passaient⁹⁹. Une fois encore, le stéréotype des Carthaginois était quelque peu étendu aux Phéniciens pris comme un tout dans un contexte romain : selon Diodore, un faux traité passé, en 172 av. J.-C., par une ambassade romaine avec le roi Persée de Macédoine entraîna certains des sénateurs les plus âgés à se demander « s'il ne convenait pas que les Romains imitent les Phéniciens afin de défaire leurs ennemis par le mensonge plutôt que par la vertu¹⁰⁰ ». On a déjà vu les Phéniciens représentés comme des menteurs par Cicéron et, un peu plus tard, jaillit la célèbre condamnation par Tite-Live de la *perfidia plus quam punica* d'Hannibal, « une perfidie pire que punique¹⁰¹ ».

Au même moment, le mensonge n'était pas le seul préjugé dont les auteurs romains plus tardifs avaient hérité de sources grecques plus anciennes. Cicéron, entre autres, a souligné à maintes reprises leur association à la mer : dans son discours sur la loi agraire de 63 av. J.-C., il justifie la tendance carthaginoise à frauder, non par leur *genus*, comme dans son plaidoyer pour Scaurus, mais par le fait que leurs ports les mettaient en contact avec des marchands et des étrangers¹⁰² ; et dans *De Republica*, écrit en 54 av. J.-C., la même année que le plaidoyer pour Scaurus, il décrit les

Phéniciens – avec les Étrusques – comme un peuple de marins : « Parmi les populations barbares, aucune, en effet, ne vivait auparavant au bord de la mer, sauf les Étrusques et les Phéniciens [*Poeni*], ceux-ci pour commercer, ceux-là pour s’adonner à la piraterie¹⁰³. » Un peu plus tard, le grammairien Verrius Flaccus prétend que les « eaux tyriennes » (*Tyria maria*) sont proverbiales, car les *Poeni*, d’origine tyrienne, sont si puissants en Méditerranée qu’ils rendent la navigation dangereuse pour tous¹⁰⁴ ; et, quelques décennies plus tard, Pomponius Mela dit des *Phoinices* qu’« ils enseignèrent à courir les mers et à se battre sur des navires, à commander aux nations¹⁰⁵ ».

« Phénicien » ne se trouvait pas alors dans les sources écrites grecques et romaines pour désigner un groupe ethnique dans et hors la Phénicie. Dans son usage le plus ancien, c’est simplement un terme vague pour désigner les marins levantins parlant une langue distincte, et les auteurs grecs avaient tendance à souligner un large ensemble de ressemblances, de liens géographiques, et de relations familiales entre ces peuples et eux-mêmes. Que le toponyme et l’ethnonyme ne se recouvrent pas dans plusieurs sources grecques, amène à penser que les Phéniciens n’étaient pas identifiés par leurs voisins comme un peuple en soi attaché à un lieu précis, à une culture ou à une histoire spécifiques. Ce n’est pas avant la fin du v^e siècle av. J.-C., dans le climat des tensions entre Carthage et les cités de langue grecque en Sicile, que les Phéniciens ont été pour la première fois dotés d’un caractère distinct. Pendant la période romaine, un stéréotype plus fort et parfois plus négatif a émergé, même si le vocabulaire employé restait confus : *phoenix*, *poenus* et *punicus* mêlaient différents groupes de langue phénicienne, et l’on perçoit une tendance particulière à utiliser l’adjectif *punicus* en lien avec l’Afrique du Nord en bloc, pas seulement ses habitants ou établissements levantins, et avec la langue phénicienne.

Littérature et identité

J'espère qu'il est désormais clair que la tentative d'identifier les Phéniciens comme un groupe ethnique en soi, soudé par l'histoire, le territoire ou l'ascendance, ne fait pas justice aux sources antiques, internes et externes. Il y a, néanmoins, une objection sérieuse à l'histoire que j'ai jusque-là racontée : elle fait l'impasse sur ses propres limites. Bien que les sources où les Phéniciens se présentent eux-mêmes soient importantes – plus de dix mille inscriptions –, le simple fait que ce soient des inscriptions les rend suspectes en la matière : les épigraphies grecques et, pour la plus grande partie, hébraïques manquent tout autant d'évidences « ethniques » en dépit du fait que les termes « Hellène » et « Israélite » apparaissent bien dans leur littérature, et on serait en peine de trouver des inscriptions rendant compte de leurs mythes fondateurs ou de leurs récits historiques du type de ceux que comporte, par exemple, la Bible hébraïque. On ne dispose simplement pas de preuves littéraires phéniciennes du type de celles utilisées par les historiens pour édifier les identités grecque et israélite dans la Méditerranée de l'Antiquité.

Néanmoins, cette carence de sources « appropriées » concernant l'identité ethnique à propos des Phéniciens pourrait n'être en rien préjudiciable au projet qui est le mien. Une raison en est – comme on l'a vu à la fin du précédent chapitre – que des attitudes différentes en rapport avec l'identité des Phéniciens et celle des autres émergent de preuves du même type. Une autre raison est que les descriptions internes sont généralement plus réduites et plus localisées que les représentations extérieures¹⁰⁶. Et, enfin, on a de vraies raisons de s'interroger sur le fait que le type de littérature explorant ce que signifiait être grec ou israélite ait vraiment existé chez les Phéniciens¹⁰⁷.

En dépit des récits épiques et mythiques trouvés dans les archives d'Ugarit, un proche voisin des cités considérées par tradition comme phéniciennes, on n'a jusqu'à présent aucune preuve directe de mythes, d'épopées ou de poésies écrits dans les cités « phéniciennes » du premier millénaire av. J.-C. : les idées romantiques voulant qu'un monde de prose et de poésie phéniciennes écrits sur papyrus ait été perdu ne se fondent sur

aucune source de l'Antiquité. Denis Feeney a souligné que les littératures grecque et latine sont en réalité un phénomène exceptionnel dans la Méditerranée de l'Antiquité : « Il peut paraître naturel pour des sociétés lettrées d'avoir une littérature, mais c'est une conception moderne par rapport à laquelle nous devons rester sur nos gardes¹⁰⁸. »

Peut-être est-il significatif qu'Hérodote tienne cette histoire sur les « origines des Phéniciens » de conversations avec des prêtres tyriens, et non pas de documents écrits. Et même si Pomponius Mela, plutôt vague, dit, au 1^{er} siècle apr. J.-C., que les Phéniciens « ont inventé les lettres, la littérature ainsi que les autres arts¹⁰⁹ », il n'évoque que des écrits techniques de différentes sortes quand il en vient à être plus précis : Josèphe prétend que Tyr conservait des archives remontant au temps de Hiram et de Salomon¹¹⁰, et Strabon chante les louanges des philosophes de son époque de Tyr et Sidon, associant ces derniers en particulier à l'arithmétique et à l'astronomie (les deux disciplines ayant été inventées, précise-t-il, pour porter secours au commerce et à la navigation)¹¹¹. Au même moment, des auteurs des cités du nord du Levant écrivaient en *grec*, dont Antipater de Sidon et Méléagre de Gadara, formé à Tyr, et, le plus connu, Philon de Byblos, sur lesquels je reviendrai au chapitre 7¹¹².

Des preuves d'une littérature en punique – le dialecte occidental des Phéniciens – font aussi défaut, au moins pour le premier millénaire av. J.-C. Un traité d'agriculture rédigé par un certain Mago est le seul texte mentionné par Pline provenant de la bibliothèque carthaginoise (et traduit par le Sénat romain), offert par les « petits rois » d'Afrique après la destruction de la cité ; on ne sait pas de quoi traitaient les autres livres de cette bibliothèque. On ne sait pas non plus en quelle(s) langue(s) il(s) étai(en)t écrit(s)¹¹³. Comme Feeney l'a récemment souligné, il est fort probable que le grec était une langue bien connue à Carthage, et il n'y a aucune raison spéciale de penser que les Carthaginois aient employé une langue différente pour participer à la recherche littéraire, philosophique ou théâtrale : s'écarter de la norme méditerranéenne grecque avait été, défend-

il, une caractéristique réservée à Rome¹¹⁴. Le punique était, néanmoins, un idiome littéraire à la fin de l'Antiquité tardive : selon Augustin, bien des choses auraient été sauvées de l'oubli grâce à des livres écrits en punique¹¹⁵.

S'il n'y a pas de littérature punique en tant que telle, on aurait une vraie différence intéressante dans les pratiques culturelles entre ceux qui parlaient le phénicien, le grec et l'hébreu dans la Méditerranée du premier millénaire av. J.-C., pouvant être mise en rapport avec leurs attitudes différentes en ce qui concerne l'identité. Pour les Grecs, comme pour les Israélites, l'invention de littératures propres implique non seulement la fabrication d'une langue littéraire compréhensible horizontalement par des personnes parlant divers sous-dialectes régionaux, mais aussi la mise en scène et la consolidation d'une identité de groupe : depuis les armées achéennes de l'*Illiade*, jusqu'à l'errance des enfants d'Israël, et aux athlètes et spectateurs en route vers les différentes compétitions grecques que célèbre Pindare¹¹⁶. L'affirmation de telles identités parmi une élite intellectuelle implique qu'elles étaient également à la disposition de groupes plus larges dans les périodes difficiles, comme au moment de l'invasion perse de la Grèce ou de l'exil babylonien des Israélites ; c'était un moyen de résister, après tout, le catalyseur traditionnel de l'émergence d'une identité ethnique. On n'a pas de preuve que la même chose ait été vraie pour les Phéniciens.

Il est donc relativement aisé de montrer que la documentation dont on dispose sur les Phéniciens de l'Antiquité ne remplit aucun des critères demandés par les chercheurs modernes pour définir un « groupe ethnique ». On n'a aucun moyen de croire qu'ils employaient un nom commun pour se désigner, ou partageaient des notions de territoire, d'histoire ou d'ascendance, ni même que les autres les considéraient comme un « peuple » avec des frontières intangibles. L'ethnicité, au sens étroit, n'est pas, néanmoins, la seule source d'identité et, dans ce livre, je me préoccupe des regroupements et des manières de constituer des groupes en général. Qu'avaient en commun les populations de langue phénicienne ? Comment se différenciaient-elles des autres ? Et quelles sortes de groupes ou de collectifs se créaient-ils dans ce mécanisme ? Dans la prochaine partie, je

vais passer du texte et de la théorie aux pratiques culturelles pour comprendre quels modèles d'interaction et d'identification ont surgi pendant cette période, jusqu'au siège d'Alexandrie à l'Est et la destruction de Carthage à l'Ouest. Je commencerai le prochain chapitre en demandant si nos « Phéniciens » se comportaient comme un groupe constitué, quel que soit le contexte, et je conclurai que peu d'éléments vont dans ce sens, avant de me concentrer dans le reste de cette deuxième partie sur des communautés plus petites et plus spécifiques que les populations de langue phénicienne ont formé avec d'autres.

Deuxième partie

Des mondes multiples

Politiques culturelles

La manière dont la Bible hébraïque rapporte les accords entre Tyr et les royaumes israélites du Sud, d'abord au x^e siècle av. J.-C. – quand Tyr et le Royaume d'Israël avaient, semble-t-il, une marine commerciale commune et collaboraient à la construction du temple de Jérusalem –, puis, au ix^e siècle – quand Ahab, à la tête du royaume du Nord, épousa Jézabel, fille d'Ittobaal, roi de Tyr –, fait partie des récits les plus pittoresques de collaboration, de diplomatie et d'échange culturel dans le Levant de l'âge du fer¹. Mais même si on peut douter de la fiabilité des détails, on dispose par ailleurs de données épigraphiques illustrant les ressemblances entre les diverses langues dans tout le Levant à cette période, ainsi que des preuves archéologiques révélant des goûts architecturaux similaires, en particulier pour les chapiteaux en volute (dits aussi éoliens). Fergus Millar a montré qu'à Jérusalem, « à la toute fin, les shekels tyriens étaient la monnaie standard avec laquelle les sommes dues au temple devaient être payées² ».

Voilà qui éclaire le point que je traiterai dans ce chapitre : même si les communautés de langue phénicienne en Méditerranée avaient bien des choses en commun, et remplissaient beaucoup de tâches de concert, elles entretenaient des liens et s'identifiaient au moins autant avec les autres lieux et peuples voisins. Très peu de choses dans les objets laissés ou dans les comportements culturels laissent penser à l'existence d'une communauté « phénicienne » qui se reconnaissait telle avant la fin du v^e siècle, quand Carthage a fait preuve de volontarisme pour promouvoir cette identité au bénéfice de ses ambitions impériales. Je vais commencer par étudier les indices d'une activité politique commune des « Phéniciens » du Levant, avant de me tourner vers les interactions culturelles dans cette

région, puis je prendrai la direction de l'Ouest, où la notion moderne de « monde punique » pourrait assez mal rendre compte de la nature de la collaboration entre différents groupes de migrants. Dans les deux chapitres suivants, je reviendrai sur des études de cas particuliers de réseaux politiques, sociaux, culturels que les individus parlants phénicien ont construit entre eux et avec les autres.

Politiques au-delà du fleuve

Les grandes puissances proche-orientales qui ont dominé la côte du Levant entre le x^e et le iv^e siècle av. J.-C. n'ont jamais considéré la Phénicie comme une région politique ou une province unifiée. La région côtière a connu au moins deux administrations assyriennes ; à partir du viii^e siècle, la première (Şimarra) s'étendait au nord de Tripolis, et l'autre (Şidunu), à partir du vii^e siècle, au nord de Sidon, comprenant Beyrouth et Byblos mais non Tyr, cette dernière cité n'étant pas sous administration directe³. Les Perses, qui ont contrôlé la région de 539 à 332, avaient consenti aux cités une autonomie relative au sein de la cinquième satrapie, connue sous le nom Eber-Nari, c'est-à-dire « au-delà du fleuve » (l'Euphrate), incluant aussi la Palestine et Chypre⁴.

Les observations sur le terrain viennent le confirmer : on sait que les cités « phéniciennes » n'ont jamais formé une unité politique et ont même rarement coopéré les unes avec les autres. Comme Maria Eugenia Aubet l'a souligné, la topographie même de la plaine côtière – « faite de régions compartimentées, séparées les unes des autres par des vallées et des éperons montagneux formant une sorte de patchwork, a favorisé le développement d'unités politiques séparées, les cités-États » – a découragé toute unité⁵. Les cités tournaient le dos au Mont Liban avec un arrière-pays agricole au nord de Sidon de maigre surface. Bénéficiant de ports naturels, cette géographie physique a poussé les habitants à répondre à l'appel du large – la Méditerranée – plutôt que de s'occuper d'un arrière-pays réduit, ou les unes des autres⁶.

Même si des alliances fortuites ont été passées dans toute la région syrienne-palestinienne ou pour s'opposer au monarque assyrien Shalmaneser III, en 853-845 av. J.-C., les cités agissaient d'ordinaire indépendamment les unes des autres, leurs intérêts réciproques pouvant même les opposer. Non seulement elles équipaient leurs propres marines, mais avaient tendance à se montrer indifférentes aux dangers qui menaçaient leurs voisines : Tyr, par exemple, fut abandonnée, de 585 à 572, face à un siège babylonien puis, à nouveau, en 332, devant les troupes d'Alexandre. Elles n'hésitaient pas non plus à s'emparer par la force de territoires voisins, en particulier dans la plaine fertile du sud dominée par Sidon et Tyr, qu'il était assez facile de traverser. Les annales du roi assyrien Sennacherib conservent ainsi la trace d'un roi, Luli de Sidon, qui dominait une grande partie du sud de la Phénicie au début du VII^e siècle, y compris la zone continentale de Tyr (Ushu), l'île de Tyr, elle-même, n'étant pas mentionnée⁷. Au début du V^e siècle, une inscription sur le sarcophage d'Eshmounazar II de Sidon explique qu'il avait placé Dor, Jaffa et jusqu'à la région plus au sud sous son contrôle⁸ ; et, au IV^e siècle, Pseudo-Skylax dresse la liste des cités sous contrôle sidonien ou tyrien⁹.

L'idée que Tyr et Sidon, entre le IX^e et le VIII^e siècle, formaient un seul royaume, ou même une confédération, n'est qu'une hypothèse que rien ne confirme. Selon Flavius Josèphe, le monarque Ittobaal aurait été, au IX^e siècle, roi des Tyriens et des Sidoniens... mais il nuance, dans un autre passage, en disant qu'il n'était le monarque que des seuls Tyriens ; selon Philip Boyes, la première formulation serait une tentative de Flavius Josèphe qui fait coïncider ses propres données issues de sources tyriennes – Ittobaal roi de Tyr – et le « Livre des Rois » de la Bible, composé six siècles plus tôt, qui en faisait le roi de Sidon¹⁰. La seule donnée contemporaine qui pourrait laisser penser à un royaume commun est une inscription trouvée à Chypre : « [Ahi] tub, gouverneur de Qarthadasht ("Nouvelle cité"), serviteur de Hiram, roi des Sidons. » Mais même s'il s'agit d'une allusion à Hiram II de Tyr (vers 739-730), rien n'est sûr : on

ignore tout des rois sidoniens ou de la colonisation pendant cette période, et pourquoi les Sidoniens n'auraient-ils pas eu, eux aussi, un roi appelé Hiram ou n'auraient-ils pas créé un établissement à Chypre¹¹ ?

Croire, qu'au milieu du IV^e siècle, Abdashtart I^{er} de Sidon ait également servi, sous le nom d'Abdashtart II de Tyr, dépend d'un lien hautement spéculatif avec l'inscription mentionnée au chapitre 2, énumérant les honneurs réservés par Athènes à « Straton, roi des Sidoniens » (Abdashtart I^{er}), mort vers 352 av. J.-C., où il n'est fait aucune mention de Tyr¹² ; une référence datant de la période romaine rapportant la désignation par Alexandre d'un roi appelé Straton à Tyr, après sa conquête des cités côtières dans les années 330, ne mentionne nullement Sidon¹³ ; et une dédicace bilingue grecque/phénicienne du IV^e siècle faite à Délos par des « marins sacrés » (*hieronautai*) tyriens apportant des offrandes de Tyr et Sidon mentionne, dans la partie du fragment en phénicien, un roi dont le nom commence par les lettres 'BD¹⁴. Si le nom de ce roi était Abdashtart – mais c'est loin d'être la seule possibilité –, l'origine des marins pourrait laisser penser qu'il s'agissait du dernier roi tyrien, installé sur le trône par Alexandre¹⁵.

Le transport d'offrandes de la Sidon voisine par voie maritime montre qu'un lien dont on ignore la nature existait entre les deux cités ; les *hieronautai* n'étant identifiés qu'avec Tyr, le plus probable reste qu'il n'y avait pas, à l'époque, de confédération formelle. Tyr et Sidon étaient toutes les deux également impliquées dans la fondation de Tripoli, la « triple cité » qu'elles auraient fondée avec Arados¹⁶. Ce nouvel établissement était néanmoins constitué de trois communautés séparées sur des sites différents¹⁷ ; si l'on suit Strabon, qui prétend que des habitants « fuyant » Sidon auraient fondé Arados, ladite cité au Nord aurait pu être le fruit d'une association entre les cités voisines de Tyr et Sidon, de migrations sidoniennes, et ne serait pas un exemple de solidarité entre trois communautés originellement séparées¹⁸.

Diodore nous dit quelque chose d'encore plus étonnant à propos de Tripoli : « Cette cité a la réputation la plus haute car il advient que les Phéniciens se rassemblent en conseil et y délibèrent sur les affaires les plus importantes¹⁹. » Par malchance, il ne précise pas quels Phéniciens tenaient un conseil commun, quand cela a eu lieu, et combien de temps cette association a duré. Il évoque, dans le même passage, une révolte d'un roi sidonien, Tennès, contre les Perses vers 350 av. J.-C. Il prétend aussi qu'une alliance phénicienne avait été formée (sans doute à Tripoli) mais comment ne pas le suspecter de tirer des conséquences trop générales sur la base d'informations portant sur la coordination lors de cet épisode particulier et de les présenter comme des arrangements valables en permanence, s'inspirant peut-être du modèle grec du Panionium et de ses conseils communs²⁰ ? Si ce récit témoigne d'une véritable coalition en temps de guerre, ou même d'un conseil militaire plus permanent, cela irait dans le sens d'une cohésion politique qui se serait amplifiée au IV^e siècle, sous la pression de plus en plus forte du roi perse ; à l'arrivée d'Alexandre, tout cela vola évidemment en éclats. En fait, comme on l'a vu au chapitre 3, les Sidoniens se joignirent même à Alexandre pour prendre d'assaut la cité de Tyr – un rapport factuel qui est plus fiable que leurs déclarations prétendant qu'ils auraient en secret secouru leurs voisins tyriens.

Les cités « phéniciennes » du Levant opéraient largement comme des entités politiques autonomes, se regroupant parfois dans des alliances régionales plus larges, même si une alliance générale a existé un court moment au IV^e siècle av. J.-C. Il faut maintenant savoir si leurs pratiques culturelles nous disent une autre histoire. Chercher un ensemble de traits culturels qui furent communs, c'est après tout essayer et tester une méthode pour identifier un groupe cohérent de « Phéniciens » remontant aux travaux des chercheurs du XIX^e siècle discutés au chapitre 1, qui ont soigneusement collecté et référencé la « civilisation phénicienne », objet après objet. Le problème, comme on va le voir, c'est que nous n'obtenons pas plus de certitudes.

Des pots et des peuples

Croire que l'ancien monde était divisé en une série de « peuples », chacun doté de ce qu'Anthony Smith appelle une « culture distincte en commun », dépend d'une conception problématique du mode selon lequel les cultures s'imposent. Selon Sian Jones, ce modèle « culture-histoire » s'est développé en Europe au XIX^e siècle, dans le droit fil des nationalismes ; un tel modèle aurait beaucoup contribué à « la manipulation politique du passé dans l'Allemagne nazie²¹ ». À l'autre extrémité du spectre, on trouve Fernand Braudel, le plus grand spécialiste du monde méditerranéen ; pour lui, une « civilisation » est « une collection de traits et de phénomènes culturels » dans « un espace, une “région culturelle” » ; ces civilisations, ou cultures, partageraient des « traits » et une « psychologie, conscience, mentalité ou équipement mental collectifs », les réactions aux événements obéissant « à ce commandement informulé, informulable souvent, et qui jaillit de l'inconscient collectif »²².

Ce modèle culture-histoire reste suffisamment en vogue pour que des groupes ethniques s'identifiant comme tels sur des territoires sur la base d'un héritage culturel ancien en fassent usage : un exemple récent en est la querelle sur le nom de l'ancienne république yougoslave de Macédoine et l'élévation d'Alexandre le Grand au rang de héros national, entraînant le changement de nom de l'aéroport de Skopje en 2007 (pour « Alexandre-le-Grand Skopje ») ; la pétition de 2009 contre cette appropriation signée par plus de 372 spécialistes de l'histoire de l'Antiquité faisait, quant à elle, appel à un argument tout aussi contestable : les Macédoniens, Alexandre en tête, seraient « totalement et indiscutablement grecs »²³.

Néanmoins, ces dernières décennies, l'hypothèse selon laquelle des cultures distinctes pourraient déterminer des groupes homogènes a été de plus en plus sapée par les chercheurs. La moindre des difficultés n'étant pas qu'elle ignore comment les peuples se voient eux-mêmes, mais aussi comment ils sont vus de l'extérieur. De fait, cette approche délimite des blocs culturels avant de les associer à des peuples particuliers – que leurs

contemporains partagent ou non ce point de vue. En principe, on pourrait argumenter que les conceptions anciennes ou « vernaculaires » de l'identité collective, qu'elles soient perçues de l'intérieur ou de l'extérieur, ne devraient pas avoir tant d'importance pour un historien de l'Antiquité. Il n'y a, après tout, aucun motif de privilégier des notions modernes pour comprendre les mondes que nous étudions – ces notions ont été conçues et sont utilisées pour gérer la vie dans des époques particulières et non pas pour nous aider à interpréter les mondes avec toute la rigueur académique qui convient. On a de très bonnes raisons de résister à l'application d'étiquettes ethniques modernes qui sont sous-tendues par la théorie d'une identité commune avant même que la démonstration en ait été faite – en particulier quand les données matérielles contredisent l'idée d'une identité précise et homogène.

L'idée que le modèle culture-histoire souffre de ce que Paul Gilroy a appelé « un sens surdimensionné de particularité culturelle et ethnique » ou, pour le dire un peu différemment, que les peuples ne sont pas des pots, est un problème encore plus important²⁴. Et, de fait, il n'est jamais possible, en pratique, de classer les découvertes archéologiques selon des blocs géographiques. Selon Stephen Shennan, « si l'on examine la distribution des types individuels de matériel archéologique, en particulier si on emploie des méthodes quantitatives plutôt que la seule présence ou l'absence d'informations, on ne trouve pas d'entités aux frontières bien délimitées mais une énorme variété de modèles partagés²⁵ ». On ne s'étonnera donc pas lorsque les textes anciens mettent en valeur les frontières des « peuples » de l'Antiquité, que cela ne coïncide pas avec la distribution de la culture matérielle²⁶. Il en va certainement ainsi avec les Phéniciens, où au lieu de souligner une seule « culture » partagée, les différents artefacts et pratiques apparaissent comme caractéristiques de régions toujours plus petites ou plus grandes, ou parfois même, totalement différentes.

En dépit de la réputation des artisans phéniciens, et surtout de leurs « beaux-arts », de nombreux artefacts culturels « phéniciens », parmi les plus célèbres, n'entretiennent, après étude approfondie, que des liens ténus

avec la Phénicie²⁷. Les objets de luxe sont plutôt dans la logique du « style international » de la fin de l'âge du bronze, produits et échangés dans des zones beaucoup plus vastes que l'ancienne Phénicie, où ils sont même parfois totalement absents²⁸. Il est bien connu, par exemple, que les magnifiques bols en métal, ornés de scènes mythologiques et de chasse, trouvés en Italie, à Chypre, en Irak et en Iran, labellisés d'autorité comme « phéniciens » dans les musées et les manuels, n'ont jamais été découverts en « Phénicie » ou dans des établissements levantins et qu'un seul d'entre eux – sur environ quatre-vingt-dix – porte une inscription phénicienne²⁹. La vraie raison qui a fait associer ces objets avec la Phénicie tient à ce que Homère admire dans l'*Iliade* de magnifiques cratères en métal de Sidon ; mais, même s'il énumère d'autres objets du même type, pourquoi, sans raison, les associer aux cités phéniciennes en bloc, plutôt qu'avec Sidon, comme il le fait précisément³⁰ ? Selon Glenn Markoe, les ivoires « de cette catégorie » n'ont que « très rarement été découverts sur la terre natale des Phéniciens [...]. En fait, on possède peu de preuves solides qui permettraient de les associer avec un quelconque centre important de production phénicien ; de telles attributions sont entièrement fondées sur des appréciations stylistiques³¹ ». On a également peu d'indices d'un travail de l'ivoire ou du métal en « Phénicie » elle-même, et ce n'est pas faute de travaux archéologiques qui justifieraient l'absence de preuve d'un usage de ces objets de luxe en Phénicie, car ils sont extrêmement rares sur les sites parfaitement bien fouillés³².

On en vient aux pratiques et aux objets de tous les jours. Témoigneraient-ils d'une culture phénicienne partagée ? Erik van Dongen, un des chercheurs les plus sceptiques, réévaluait, il y a peu, les arguments en faveur d'une ethnicité et d'une culture « phéniciennes » ; selon lui, la « Phénicie pourrait être définie par des critères linguistiques » et s'il est tentant de définir un « caractère archéologique », c'est, de fait, un « ensemble flou » de différents styles de céramique et un genre particulier d'architecture domestique qui « a plus à voir avec des facteurs sociaux, écologiques et géographiques [...] qu'avec une culture matérielle “propre”

aux habitants de ces régions³³ ». van Dongen n'a sans doute pas tort : les explications prosaïques et fonctionnelles ainsi que les coûts, les matériaux disponibles, les pratiques d'artisanat et d'apprentissage, etc. rendent probablement mieux compte des types distinctifs d'habitations ou de céramique entre différentes régions ; l'idée d'une « phénicité » distincte dans les trois types de phénomènes qu'il a identifiés ne serait-elle pas beaucoup trop optimiste ?

La langue est tout particulièrement intéressante, capable d'être un puissant marqueur d'identité, même si ce n'est pas toujours le cas : le gaélique, par exemple, s'est perdu dans l'Irlande postcoloniale quand les pressions économiques pour lui substituer l'anglais ont eu plus d'impact que « la fierté et le prestige³⁴ ». Et, dans le nord de la Nouvelle-Guinée, une région relativement unifiée en termes de relations sociales et de culture matérielle, plus de soixante familles de langues sont parlées³⁵.

Dans ce cas, néanmoins, une question demeure en suspens : les Phéniciens usaient-ils tous du même idiome³⁶ ? Le phénicien, l'hébreu, le moabite, l'ammonite et l'édomite sont généralement regroupés sous le pavillon des « langues cananéennes » qui, avec l'araméen et l'ugaritique, forment la famille des langues « sémitiques du nord-ouest »³⁷. Tous ceux qui parlaient ces différents idiomes cananéens se comprenaient certainement entre eux (*cf.* la distinction classique entre un dialecte et une langue³⁸), et la langue parlée dans le royaume israélite (du Nord) de l'âge du fer était très proche de celle parlée dans les cités « phéniciennes » voisines³⁹. À la même époque, proliféraient des dialectes distincts entre les Phéniciens eux-mêmes, le plus célèbre étant le punique, version du phénicien en usage dans les colonies occidentales⁴⁰.

De la même manière, il est difficile d'identifier un modèle « phénicien » d'architecture domestique qui soit spécifique. Comme il y a eu très peu de fouilles de maisons dans le nord de la Phénicie, presque tous les éléments en notre possession proviennent de quelques sites proches les uns des autres dans le sud, et même là fleurit la diversité. On doit à Hélène Sader une synthèse des fouilles menées dans les années 1990 de maisons datant de la

période perse à Beyrouth : « Neuf plans de maison ont été identifiés : ces habitations phéniciennes avaient entre trois et dix pièces de différentes formes et tailles, et étaient organisées de manières très peu semblables » ; une maison datant de la même période, sur le site de Tell-el-Burak, un lieu de peuplement sur la côte, entre Sidon et Tyr, est encore différente⁴¹. On trouve des similitudes entre des sites du sud de la Phénicie et des régions voisines d'Israël, à la fois du point de vue des configurations et des techniques de fondation, de construction de murs en pierres et gravats sur un modèle que l'on suppose apparu d'abord en Israël⁴². Il est intéressant de noter que la typologie des temples tout le long de la côte levantine a également en commun certaines caractéristiques et diffère de ceux l'intérieur de la « Phénicie » proprement dite, en termes de techniques de construction et d'équipements culturels⁴³.

Les céramiques de formes prétendues « phéniciennes » avec des décors en bande bichromes, puis rouges, en est semée toute la côte levantine, à la fois en Palestine et en Phénicie, aussi bien qu'à Chypre, les formes tendant à se standardiser dans toute la zone syrienne-palestinienne à partir du VI^e siècle⁴⁴. Une fois encore, la dénomination « phénicienne » se fonde en majorité sur des fouilles réalisées dans le sud, en particulier à Sarepta, Tyr, Tell Keisan, Tel Dor et, plus récemment, Beyrouth et des variations locales considérables se manifestent avec parfois des traces d'échanges au niveau régional dans la zone de Tyr, Sidon et Dor⁴⁵. Il est significatif que certains spécialistes adoptent plus volontiers le vocable plus englobant de « céramique cypro-phénicienne », tandis que d'autres les étudient dans les contextes plus limités de sites de production individuelle et de zones plus retraintes⁴⁶. De la même manière, l'usage des étonnants masques en terre cuite, dans un contexte funéraire ou rituel, serait né en Syrie, à l'âge du bronze, et au sud du Levant. On a des justifications de cette pratique à Chypre, vers 1150 av. J.-C., mais elles n'apparaissent dans le nord du Levant qu'à l'âge du fer, où elle continue à être populaire plus au sud comme à Chypre⁴⁷.

Si on rejette cette approche culture-histoire et la possibilité d'identifier avec objectivité les « civilisations », n'existe-t-il pas d'autres moyens, pour cerner une identité collective à partir de la culture ? Il est évidemment rare que la première fonction d'objets et de pratiques culturels soit de démarquer ou de produire une identité collective ou une mentalité particulière : il existe généralement beaucoup plus de motifs pratiques ou contingents qui justifient les choix faits⁴⁸. Cela n'exclut néanmoins pas aussi une portée symbolique, et il est évident que la culture matérielle et le comportement culturel servent parfois à construire une identité collective d'un type original⁴⁹.

Ici, la compréhension de l'identité comme « relationnelle », telle qu'elle a été défendue avec brio par Fredrik Barth, montre son utilité. Il s'agit de mettre l'accent, non pas tant sur des expériences et des caractéristiques que « nous » partageons, mais sur tout ce qui met un peuple à part, les différences entre « nous » et « eux » et l'importance des frontières *entre* les communautés⁵⁰. Cette approche est fondée sur la conviction que l'identité, quelle qu'elle soit, personnelle ou collective, a besoin d'un « autre » pour avoir du sens, et que c'est le contact entre groupes – amicaux ou inamicaux – qui mène à la formation d'une identité propre commune à tous les membres d'une communauté. Selon ce modèle, l'identité ne résulte pas de la « somme des traits culturels qu'elle recèle mais de l'usage idiosyncratique de symboles matériels et comportementaux qui permettent de se comparer à d'autres groupes⁵¹ ». Les singularités inhérentes à cette identité peuvent changer avec les circonstances, et des différences, entre des populations quasiment semblables par ailleurs, qui apparaîtraient comme mineures aux yeux de personnes extérieures prennent alors toute leur importance.

Cette approche relationnelle dispose d'un atout majeur : elle tente de cerner les choix propres d'un peuple plutôt que de les définir entièrement de l'extérieur et de manière rétrospective. Elle n'est néanmoins pas sans poser problème. D'une part, même quand l'identité est un processus interne et se traduit dans la culture matérielle, il est difficile sans le concours du texte –

et, même dans ce cas, ce n'est pas couru d'avance – de distinguer entre les différents types d'identités à spécifier. Pour Jonathan Hall, par exemple, l'identité ethnique « ne peut pas, en l'absence de preuves littéraires, être assumée à partir de la simple détection de signaux culturels ramassés dans les vestiges archéologiques » ; il prend pour exemple les hippies dont les caractéristiques distinctives « en termes d'habillement, de coiffure, de musique, d'alimentation, de mode de transport et même dans une certaine mesure de terminologie [...] seront archéologiquement identifiables dans les vestiges matériels que l'on trouvera dans le futur », et pourraient donc être considérés, faussement, comme un groupe ethnique⁵² ! Naoíse Mac Sweeney a remarqué que lorsque les données archéologiques mettent en évidence un cas d'identité d'un groupe repérable, on estime alors que cela ne peut être qu'une identité ethnique, alors que « les deux processus devraient être séparés et que la signification sociale d'une identité de groupe devrait seulement être interprétée après que sa présence a été établie de manière appropriée⁵³ ». De plus, le saillant de la chose est rarement l'artefact lui-même, mais bien plus la façon dont il était employé : en suivant Edward Bispham, nous pouvons considérer que la vie culturelle des peuples obéit à une grammaire aussi bien qu'à un vocabulaire et que l'on ne peut pas, par exemple, saisir grand-chose de cette grammaire sur la base de traces de noms individuels et de verbes⁵⁴.

L'obstacle pour ceux qui cherchent une identité phénicienne est que cette approche, une fois encore, reste infructueuse : un peuple n'a tout simplement pas tracé de frontières « phéniciennes » entre lui et les autres. Les pratiques funéraires constituent un exemple de la manière dont l'approche relationnelle peut nous mener plus loin que l'approche culture-histoire, même si des questions difficiles restent à résoudre quand on peut identifier un groupe extérieur mais que l'on reste incapable de définir qui compose le groupe observateur. Dans ce domaine, les données aboutissent à un tableau d'ensemble mitigé⁵⁵. L'inhumation est la forme de sépulture la plus usuelle dans la zone syro-palestinienne, prise au sens large, mais il y a

aussi des crémations dans un certain nombre de sites dès le x^e siècle, et elles deviennent tout à fait courantes au sud de Beyrouth avant que l'inhumation ne s'impose dans toute la région sous la domination perse. Les différences à l'intérieur de chaque cité abondent : des inhumations comme des crémations se retrouvent dans les mêmes cimetières dans le nord et le sud de cette région, parfois dans la même tombe⁵⁶ ! Il est néanmoins évident que la crémation était plus populaire dans la partie de la Phénicie la plus proche d'Israël, en quoi, peut-être, on se distinguait de leurs voisins du sud⁵⁷. Même si c'est justifié, le groupe construisant son identité exclusive par la pratique de la crémation ne serait pas « phénicien » en général, mais « phénicien du sud ».

Néanmoins, *grosso modo*, le peuple que nous baptisons phénicien semble marquer les ressemblances plus que les différences. Une brève exploration de la culture civique inspire le sentiment que des identifications cosmopolites avec des peuples et des lieux éloignés se mélangeaient à des phénomènes très localisés ; et même si l'on a de nombreuses preuves d'interactions culturelles entre cités « phéniciennes », comme avec des cités « étrangères », par exemple sur le plan politique, cela ne s'est traduit par un certain niveau d'homogénéité régionale qu'à la toute fin de la période que nous étudions.

Des cités cosmopolites

Le modèle urbain de base en vigueur à Tyr, Sidon, Byblos et Arados à l'âge du fer, avec une ville haute et ses bâtiments publics séparés d'une ville basse, se retrouve dans toute la zone syro-palestinienne⁵⁸, mais ces ports paraissent également très variés les uns par rapport aux autres. La culture architecturale d'Arados semble, par exemple, faire un emploi assez particulier de modèles syriens⁵⁹, alors que Byblos penche pour les modèles égyptiens⁶⁰. En fait, la caractéristique la plus frappante de l'art et de l'architecture civiques, sous les dominations assyrienne et perse, est leur éclectisme cosmopolite. Les preuves les plus riches sont données par la

Sidon de la période perse, à l'époque la cité la plus grande et la plus importante de la côte et, aujourd'hui, grâce aux hasards de l'archéologie, la mieux connue, ce qui justifie de la prendre comme sujet d'étude.

Les Sidoniens ont emprunté une série de motifs qui étaient à l'origine perses, égyptiens, chypriotes et grecs en art et en architecture, depuis une série de petits autels à la mode égyptienne (*naiskoi*) au moins à partir du v^e siècle, gravés d'un disque solaire et décorés d'une frise *uraeus* (tête de cobra) (*fig. 4.1*) jusqu'à la sculpture trouvée dans le sanctuaire d'Eshmoun à l'extérieur de la ville de Bostan esh-Sheik, dont les colonnes ont des socles de style assyrien (*fig. 4.2*), des chapiteaux ioniques, des statues du *temple-boy* dont les prototypes sont chypriotes, des sphinx barbus et des gola égyptiennes ou corniches en forme de « gorges », une « tribune » élaborée de style grec et des chapiteaux ornés de têtes de taureaux propres aux palais royaux de Perse⁶¹. Une autre riche collection de références culturelles « étrangères » s'abrite dans la nécropole royale de la cité, entre le vi^e et le iv^e siècle av. J.-C., désormais le fleuron du musée archéologique d'Istanbul. L'ensemble des sarcophages monumentaux, du célèbre « sarcophage d'Alexandre » à des artefacts d'exception, comme la tombe lycienne (*fig. 4.3*), présentent une quantité extraordinaire d'emprunts à l'art égyptien, grec, anatolien et proche-oriental, souvent sur le même objet, mais, une fois encore, avec très peu d'éléments « locaux »⁶². La variété des formes comme des contenus confère à l'ensemble un aspect de collection en cours de constitution : il semble que l'on recherchait toujours la dernière technique ou le nouvel artefact exotique et complexe⁶³. On est arrêté par cette hybridité culturelle dans laquelle tous les ingrédients viennent d'ailleurs. Tout cela illustre, bien sûr, les pratiques culturelles des segments les plus riches de la population, tout en nous rappelant, à nouveau, que les liens économiques et culturels sont souvent plus importants que les différences ethniques dans l'esprit de la classe dirigeante.

Les découvertes effectuées à Sidon nous rappellent aussi que la focalisation de la recherche moderne sur la différenciation d'avec les autres

comporte le danger d'obscurcir l'importance de l'identification avec les autres dans la création d'une identité propre. Les citations culturelles ne sont pas des affirmations d'une identité simple : les références à l'art perse ne se résument évidemment pas à l'affirmation que l'on est de cet empire⁶⁴. Et, dans ce cas particulier, les commanditaires et exécuteurs de cette architecture et de ces sculptures n'essayaient pas d'illustrer une affiliation à une culture ou un peuple particuliers mais plutôt l'opposé : par la pratique des identifications avec des traditions extérieures qui étaient des expressions populaires de sophistication urbaine dans une contrée beaucoup plus vaste, ils soulignaient avant tout la nature cosmopolite de leur cité et de leurs pratiques culturelles⁶⁵.



4.1 Un *naiskos* à la mode égyptienne de la période perse de Sidon représentant un trône flanqué par des sphinx, une frise de têtes de cobra (*uraei*) et un disque solaire ailé.



4.2 Base d'une colonne de style assyrien en marbre du IV^e siècle av. J.-C., avec un décor végétal au sanctuaire Bostan esh-Sheikh près de Sidon.



4.3 « Sarcophage lycien » du V^e siècle av. J.-C. Nécropole royale de Sidon, fouillée sous les Ottomans et désormais exposé au musée archéologique d'Istanbul.

La fabrication d'un autre type de sarcophages, « anthropoïdes », semble s'être limitée à Sidon et à sa célèbre cité-sœur Arados⁶⁶. C'est là une mouture locale des sarcophages anthropoïdes égyptiens rapportés par les troupes sidoniennes pour leur (ré)emploi dans la nécropole royale de Sidon, au VI^e siècle ; ce modèle fut ensuite adapté à un usage plus large resté populaire jusqu'au IV^e siècle, au moins (*fig. 4.4*). Comme d'habitude, une de leurs caractéristiques les plus évidentes est leur variété et leur cosmopolitisme. Ainsi, le modèle de base, égyptien, a subi des

modifications au fil du temps, grâce à l'emploi de techniques innovantes et de nouveaux artistes dans tout un ensemble de régions de langue grecque ; le marbre employé est presque toujours grec (parien, thasien, ou pentélique). On a mis au jour de tels sarcophages au Levant à Sidon et Arados : étaient-ils fabriqués ou utilisés en dehors de ces cités qui sont à l'origine, respectivement, de cinquante-neuf et vingt-sept pièces sur les quatre-vingt-six que l'on dénombre dans cette région⁶⁷ ? Même s'il existe plusieurs autres exemples en provenance de cette région – mais difficiles à localiser avec précision –, soulignons qu'aucun exemplaire de provenance certaine n'a été trouvé à Tyr. Tout pourrait changer à la suite de nouvelles fouilles mais, dans l'état actuel des choses, les sarcophages anthropoïdes illustrent seulement un lien culturel fort entre deux cités phéniciennes particulières.

Comme S. Rebecca Martin l'enseigne, les interactions entre cités phéniciennes semblent s'accroître à la fin de la période perse, un phénomène qu'elle associe avec l'expérience partagée du service dans la marine impériale⁶⁸. On en a un exemple avec les pratiques funéraires. Même si on trouve différents modèles de tombes en « Phénicie », fosses, puits, cistes, hypogées, de forme rectangulaire, et où différents types de contenants (voire aucun) recueillent les cadavres ou les cendres, on assiste aux v^e et iv^e siècles à l'émergence d'un ensemble de pratiques propres aux élites « phéniciennes » : dans son récent passage en revue des lieux où ce genre de pratiques est repérable au Levant, Helen Dixon a souligné qu'au cours de « la période perse les élites d'Arados au sud ont toutes voulu rehausser le statut du défunt ou de la ville avec du marbre, de la pierre et des sarcophages en argile disposés dans des tombes taillées dans la roche⁶⁹ ». À cette époque, l'emploi de sarcophages n'était pas spécifique à la région phénicienne en Méditerranée orientale, et cela ne semble donc pas être le signe d'un fort écart dans ce domaine avec les autres peuples dans d'autres lieux ; en revanche, ce sont les statuts sociaux, à l'intérieur des

communautés, qui, comme l'a souligné Dixon, sont mis en valeur ; ces choix de plus en plus partagés pourraient refléter des contacts et des interactions plus nombreux entre les élites des différentes cités.



4.4 Sarcophage anthropoïde du IV^e siècle av. J.-C. de Sidon commémorant une femme, et recourant à des techniques égyptiennes et grecques dans leur variété.

On constate également une intensification des échanges culturels et des emprunts entre le Levant et les communautés migrantes de l'Ouest pendant la période perse, en particulier de la part des classes privilégiées. On a trouvé, par exemple, des sarcophages anthropoïdes à Malte, en Sicile, à Gadès et à Carthage : la plupart ont été importés de Sidon ou d'Arados⁷⁰. Et on trouve souvent ce que l'on peut considérer comme des citations orientales sur des monuments à l'Ouest : un fragment d'un petit sanctuaire trouvé à Nora en Sardaigne fait, par exemple, écho au monument plus grand et mieux conservé d'un sanctuaire, le *maabed*, à Amrit, sur la côte syrienne⁷¹. Les emprunts n'étaient pas à sens unique : des exemples de sceaux verts en jaspe trouvés à Tharros en Sardaigne, probablement fabriqués à base de matériaux extraits d'une mine locale, ont également été trouvés à Byblos⁷². Les gens, comme les biens et les idées voyageaient : à Athènes, une inscription datant du iv^e siècle honore Apsès le Tyrien et son père Hiéron, leur accordant la couronne et le statut de proxène pour avoir importé des céréales dans la cité au cours d'un voyage qui prévoyait une escale à Carthage⁷³. Ce voyage n'avait sans doute rien d'extraordinaire : il témoigne aussi du fait que le père et le fils concluaient également des affaires à Athènes.

Mais aussitôt, prudence : ne pas prendre pour argent comptant la croyance en une « relation spéciale » permanente et universelle entre les cités de la côte levantine et les colonies à l'Ouest. Quoi qu'en dise Hérodote (*voir chapitre 3*), qui prétend que les Phéniciens refusaient d'attaquer leurs « enfants » carthaginois à la requête de Cambyse au vi^e siècle, l'attitude des Carthaginois envers les Tyriens fut, un peu plus tard, tout à fait différente. Tite-Live rapporte un épisode intéressant au cours duquel Hannibal, en exil chez le roi Séleucide, au début du ii^e siècle, avait rencontré un Tyrien, Ariston, à Éphèse, et l'avait envoyé à Carthage porteur de messages secrets à remettre à ses alliés. Le projet d'Ariston fut découvert, et il fut dénoncé au sénat par les ennemis d'Hannibal comme d'un « étranger tyrien » (*advena*) : « Il y eut alors une contestation assez vive ; quelques sénateurs voulaient

qu'on l'arrêât comme espion et qu'on le mît sous bonne garde ; pour d'autres, il n'y avait pas de quoi faire tant de bruit. C'était, disaient-ils, un fâcheux exemple que d'arrêter sans preuves des étrangers [*hospites*]. Les Carthaginois seraient exposés à de pareils affronts, soit à Tyr, soit dans les autres marchés où ils affluaient⁷⁴. » Même si avec Ariston on tenait en apparence l'idéal du messenger à envoyer à Carthage, il n'y fut pas reçu en compatriote, mais comme un visiteur étranger à traiter, au mieux, comme un visiteur venu de n'importe quel autre foyer de commerce. Naturellement, Tite-Live n'a pas été le témoin direct de ces événements, mais s'il suit ici Polybe – comme on peut le penser –, alors les attitudes des Carthaginois lui sont contemporaines⁷⁵.

Une manière de définir les relations culturelles entre les anciennes cités-États méditerranéennes est de parler d'« interaction institutionnelle entre pairs ». L'idée est que dans un environnement où il n'y a pas de différences significatives de puissance entre communautés, les changements internes à chacune d'elles s'expliquent souvent, semble-t-il, par le contact, la collaboration et la compétition bien plus que par une logique seulement interne ou par un choix imposé de l'extérieur⁷⁶. Les choix religieux constituent un cas d'étude intéressant⁷⁷. Les différentes cités « phéniciennes » vouaient un culte à divers groupes de divinités tout en partageant un schéma commun ; une divinité était généralement reconnue comme principale ou civique, souvent en compagnie d'un partenaire : la Dame et le Seigneur de Byblos, Melqart et Ashtart à Tyr, Ashtart et Eshmoun à Sidon⁷⁸. Parfois les dieux eux-mêmes étaient partagés : Reshef est à Byblos, aussi bien qu'à Sidon et Kition et des références au culte d'Eshmoun à Tyr et Arados, on les remarque aussi à Sidon. Ces dieux pouvaient, en même temps, être la marque d'une identification culturelle cosmopolite avec des lieux de culte éloignés : Ashtart n'était pas seulement partagée mais aussi empruntée : elle est identifiée d'abord en Égypte et non pas en Syrie ou en Phénicie⁷⁹.

Au mieux ces panthéons civiques composent un « ensemble polythétique » avec des attributs semblables mais susceptibles de

différences, opposé à un « ensemble diagnostique » dont les attributs sont universels à l'intérieur d'un ensemble exclusif⁸⁰. Et d'autres aspects des pratiques religieuses semblent avoir relevé de chaque cité. Un des « rituels » phéniciens les plus célèbres est la cérémonie de la résurrection du printemps qui célébrait le « réveil » (*egersis*) de Melqart à Tyr, quand le dieu était brûlé en effigie sur un bûcher⁸¹ ; mais même si les rituels de mort et de résurrection abondaient dans tout le Moyen-Orient, les preuves de son existence pour Eshmoun à Sidon et pour Adonis à Byblos datent de la période romaine et leur fiabilité est douteuse⁸². On n'a pas non plus de quoi nourrir la conviction que l'*egersis* du dieu était également célébré dans le grand temple ibère de Gadès⁸³. D'autres rituels, souvent considérés aujourd'hui comme « phéniciens » – comme le sacrifice d'enfants, la prostitution sacrée ou la nécromancie – ne sont-ils pas attestés dans une région beaucoup plus vaste⁸⁴ ?

Les pièces de monnaie frappées sous occupation perse sont une illustration vivante, au niveau des cités, de la manière dont les villes côtières « phéniciennes » apprenaient les unes des autres et différaient de même. Arados, Byblos, Tyr et Sidon – les quatre cités levantines qui entretenaient de substantielles forces navales –, ont commencé à émettre leur propre monnaie d'argent et de bronze au milieu du v^e siècle⁸⁵. Il existe des différences de taille sur quand et comment elles s'y sont prises, mais on a aussi des preuves d'une standardisation croissante entre elles⁸⁶. Ainsi, Arados a toujours utilisé les normes de poids perses ; Byblos et Tyr ont expérimenté celles de l'Attique ; mais, au fil du temps, pas toujours de manière constante, Byblos, Tyr et Sidon ont adopté une nouvelle norme basée sur un shekel d'argent dès lors considéré comme « phénicien ». Même si les cités se partageaient certains motifs – comme l'hippocampe des pièces d'Arados, de Tyr et de Biblos, la galère de celles d'Arado, de Sidon et de Byblos (*fig. 4.5*) –, les illustrations diffèrent le plus souvent. Y transparait tout l'intérêt porté à des dessins venus d'ailleurs. La tête barbue sur les pièces d'Arados, entre le v^e et le iv^e siècle, imite la figure d'Athéna

qui orne les pièces de la cité attique, à tel point que lorsqu'elle n'y a plus été moulée de front mais de profil, à la fin du v^e siècle, on l'a copiée à Arados. Les pièces tyriennes, quant à elles, reprennent la célèbre chouette athénienne, même si l'oiseau est représenté dans le style égyptien, pendant que les Sidoniens sous domination perse adoptent l'imagerie achéménide – la chasse au lion, l'homme sur un char, l'archer debout⁸⁷.

Ce que l'on trouve donc dans le Levant cosmopolite c'est que même si rien ne suggère l'existence d'une « civilisation » ou d'une identité phéniciennes, beaucoup d'indices montrent une interaction culturelle aussi bien entre les différentes cités qu'avec des villes « étrangères ». Les identifications et les références que l'on trouve dans la culture matérielle de ces cités sont intéressantes précisément parce qu'elles nous parlent d'*autre* chose que de l'identité ethnique, révélant en particulier les emprunts à des cultures matérielles « étrangères » pour marquer, parmi d'autres choses, la classe, le statut et le cosmopolitisme⁸⁸. Comment cela s'accorde-t-il avec les pratiques des communautés migrantes à l'Ouest ?



4.5 Exemples de pièces de monnaie en argent des cités côtières levantines pendant la période perse. (a) Byblos : galère sur un hippocampe (face) et lion attaquant un taureau (pile) ; (b) Sidon : galère (face) et scène de char (pile) ; (c) Tyr : divinité montée sur un hippocampe (face) et chouette (pile) ; (d) Arados : homme barbu (face) et galère (pile).

Réseaux de la diaspora

Il est indiscutable que de nombreuses particularités de la culture matérielle différenciaient les communautés de langue phénicienne de leurs voisins en Méditerranée occidentale, depuis les citernes jusqu'aux

instruments de cuisson, en passant par un goût commun en décoration et architecture. Des artefacts, des techniques et des motifs apparaissent plus souvent – parfois bien plus souvent – dans la culture matérielle et artistique de ces cités qu’ailleurs, et ils différencient parfois également leurs habitants de leur passé levantin : on trouve, par exemple, des rasoirs décorés dans les établissements levantins en Afrique, en Sardaigne et en Espagne, mais pas au Levant⁸⁹.

Néanmoins, le concept universitaire largement accepté d’un « monde punique », en Méditerranée occidentale, reste tout à fait problématique. Comme l’idée d’un monde latin, dont il s’inspire, le terme « punique » est employé en plusieurs sens par les chercheurs modernes, de « Phéniciens occidentaux » à « Carthaginois », en passant par les populations et les cultures mélangées résultant de la colonisation phénicienne d’une région, et – comme dans ce livre –, au dialecte occidental issu du phénicien, ce qui est source de possibles confusions⁹⁰. Par ailleurs, malgré l’existence incontestable d’un ensemble polythétique de goûts partagés et d’emprunts mutuels, on a de solides arguments pour refuser l’idée d’une culture « punique » homogène et unique. Comme en Orient, une grande diversité caractérise l’intérieur de chaque région ou île⁹¹, et les liens avec d’autres populations et d’autres pratiques étaient choses courantes. Le modèle très spécifique qu’a proposé Sabatino Moscati, au milieu du xx^e siècle, qui veut que le « monde punique » date seulement du vi^e siècle av. J.-C., remplaçant une phase « phénicienne » à l’Ouest, résultat direct de l’hégémonie montante de Carthage dans la région, soulève des difficultés particulières même s’il est devenu la norme pour la plupart des chercheurs européens⁹². Sandro Filippo Bondi a souligné il y a peu à quel point les différentes régions de l’Occident méditerranéen de langue phénicienne se sont développées indépendamment les unes des autres à partir du vi^e siècle ; en matière d’artisanat et d’art, les influences locales ont acquis de plus en plus d’importance ; ne parle-t-il pas d’ailleurs de « punicités⁹³ » ?

Plus décisif encore, selon moi, on chercherait en vain les indices qui permettraient de penser que les pratiques de tous les jours et les emprunts notés plus haut ont eu une quelconque importance pour la formation de communautés : les ressemblances dans la culture matérielle sont les conséquences prévisibles de la proximité de groupes de migrants, se comprenant mutuellement et, sans doute, souvent originaires de la même cité ou région : dans un monde d'interaction institutionnelle entre pairs, les autres communautés de langue phénicienne devaient être les interlocuteurs les plus naturels. Cela aurait rendu ces villes familières, au moins en apparence, aux personnes venant d'autres lieux où avait cours aussi le phénicien, et relativement étrangères aux visiteurs venus d'autres contrées ; mais comme Peter van Dommelen et Carlos Gómez Bellard l'ont noté, il « apparaît très peu probable qu'il y ait jamais eu une identité punique⁹⁴ ». Au demeurant, même si l'existence d'une langue commune, de liens de parenté et d'amitié encourageait de manière naturelle les relations entre les personnes parlant le phénicien, cela n'était en aucun cas exclusif.

Les données venues du monde égéen, présentées au chapitre 2, suggèrent que les « Phéniciens » qui y vivaient en communautés, non seulement s'identifiaient parfaitement, et parfois à un niveau inhabituel avec leurs cités-États d'origine, mais qu'ils tissaient des réseaux politiques, économiques, sociaux et culturels avec leurs nouveaux voisins aussi bien qu'avec les autres « Phéniciens » de leur propre ville ou région. Je voudrais montrer, dans la suite de ce chapitre, que la complexité de ces interrelations était également la règle à Carthage et dans les autres communautés installées de manière permanente à l'Ouest, où l'on est riche de renseignements sur les combats, les opérations de commerce, les visites et même la vie partagée avec des peuples d'origines et de langues différentes. Je me concentrerai sur les données concernant la Méditerranée centrale, objet d'un intérêt particulier tout récent à cause de l'importance des liens entre marchands, dirigeants et élites grecs, levantins, nord-africains, siciliens au mitan du premier millénaire av. J.-C.⁹⁵.

Un exemple en est la régularité des alliances militaires passées entre cités « phéniciennes » et « étrangères ». On connaît bien les opérations militaires communes, menées au VI^e siècle avec les populations autochtones contre les tentatives de colons de langue grecque de s'installer dans la même région : Pausanias raconte que, vers 550 av. J.-C., des « Phéniciens et des Élymiens » empêchèrent Pentathlos de fonder une colonie dans l'ouest de la Sicile⁹⁶, et que Carthage alliée aux Étrusques avait battu les colonisateurs grecs à Alalia en 535⁹⁷, puis s'était alliée aux Libyens et aux Maces pour vaincre la tentative du Spartiate Dorieus de fonder une colonie en Tripolitaine vers 515⁹⁸. Selon Hérodote, la tentative de Dorieus dans le même but dans l'ouest de la Sicile, environ cinq ans plus tard, fut anéantie par les « Phéniciens et les Ségestins »⁹⁹.

Au V^e siècle, même des cités grecques joignirent leurs forces à celles des Carthaginois contre d'autres Grecs. Hérodote rapporte qu'à Himère, en 480, Carthage combattit avec d'autres Phéniciens, Libyens, Ibères, Ligures, Élisyces, Sardoniens et Cynriens qui avaient tous été invités par le despote grec local à l'aider dans la reconquête de sa cité qui était tombée entre les mains de Théron d'Agrigente ; Diodore affirme que les Grecs de Sélinonte s'étaient également alliés à Carthage au cours de ce conflit¹⁰⁰. Selon Thucydide, durant l'expédition sicilienne de 415-413, des généraux athéniens gagnèrent Carthage pour implorer de l'aide contre Syracuse, et les Syracusains projetèrent de faire la même chose contre Athènes¹⁰¹. On a d'autres informations du même genre pour le IV^e siècle : selon Diodore, en 397, les Grecs étaient prêts à soutenir Motyé contre Dionysos I^{er} de Syracuse et les Cyrènes s'allièrent avec Carthage en 322¹⁰². Moins certain, le poète romain Silius Italicus dresse la liste des communautés grecques de Cyrène, Bérénice et Barké parmi les alliés africains de Carthage au moment des guerres d'Hannibal au III^e siècle av. J.-C.¹⁰³. La fiabilité de ces informations importe moins ici que l'impression générale qu'elles produisent : les alliances militaires qui ne se faisaient pas selon des lignes ethniques étaient considérées comme plausibles, voire normales¹⁰⁴.

Comme la guerre, le commerce était une force unificatrice. Carthage se livrait au trafic avec des cités au Levant, en mer Égée, en Cyrénaïque, en Grèce continentale et de l'est, en Étrurie, en Sicile, dans le sud de l'Espagne, poussant jusqu'en Italie vers la fin du III^e siècle¹⁰⁵. Même dans le port relativement modeste de Sabratha, en Afrique du Nord, un quart des amphores trouvées datant d'entre le V^e et le III^e siècle av. J.-C. proviennent de l'île grecque de Corcyre, et presque la même proportion d'objets de prix a été importée de l'Attique, avant une surprenante réorientation du commerce en direction de l'Italie et du nord de la Méditerranée, à partir du III^e siècle¹⁰⁶. Le commerce favorise la cohabitation : on trouvait des enclaves de marchands carthaginois dans les cités grecques de Sicile au V^e siècle¹⁰⁷, à l'image de celles créées par les cités levantines à Athènes et Délos ; au milieu du premier millénaire, Carthage abritait elle aussi une communauté grecque¹⁰⁸. Dans cette cité mixte, on comptait aussi des Italiens et les mariages mixtes au sein de l'élite n'étonnaient pas : on prétendait que le même Hamilcar, à la tête des troupes carthaginoises à Himère en 480, avait, par exemple, un père carthaginois et une mère syracusaine ; à la fin du III^e siècle, l'aristocrate Sophonisbe épousa deux rois numides ; et Hannibal lui-même se maria avec une femme ibère, tout comme Hasdrubal, son prédécesseur à la tête de l'Ibérie¹⁰⁹.

Comme au Levant, l'ouverture à des modèles et des idéologies culturels étrangers était un caractère distinctif des établissements de langue phénicienne¹¹⁰. À Carthage, un nombre significatif de modes venues de l'étranger ont été incorporées aux pratiques alimentaires et funéraires dès les premiers temps. Des artefacts égyptiens funéraires étaient en vogue, surtout les sphinx, les scarabées et les figurines à l'effigie des dieux comme Anubis et Bès¹¹¹, et aux V^e et IV^e siècles, « de la vaisselle précieuse et des vins grecs étaient goûtés à l'extrême sur les tables carthaginoises¹¹² ». Les manières de manger semblent aussi s'être de plus en plus alignées sur celles des Grecs : l'étude des ossements d'animaux montre que la consommation de porc a considérablement augmenté entre le V^e et le II^e siècle, alors que les

auteurs de l'Antiquité prétendent que le contact avec cet animal était interdit dans la tradition phénicienne¹¹³. S'il est vrai qu'au début du IV^e siècle, le sénat carthaginois devait bannir l'enseignement du grec pour empêcher les communications avec l'ennemi, cela ne dura pas : Hannibal, lui-même, était supposé avoir eu un tuteur spartiate qui lui avait enseigné la langue, la philosophie et l'histoire grecques¹¹⁴. Durant la période hellénistique, des éléments d'architecture généralement associés aux cités de langue grecque, comme les chapiteaux ioniques, s'observent dans le nouveau port construit au début du II^e siècle¹¹⁵.

En outre, des références « étrangères » se retrouvent régulièrement à Carthage dans ce qui pourrait paraître un contexte symbolique, laissant penser que le marquage des limites de l'identité dans la culture matérielle n'était pas un souci majeur. Les divinités et les scènes mythologiques grecques et égyptiennes figurent souvent, par exemple, sur les bijoux et les rasoirs trouvés dans les tombes, et on détecte des racines égyptiennes et gréco-égyptiennes dans les noms théophoriques carthaginois comme Abd-is (Serviteur d'Isis) et Abd-osir (Serviteur d'Osiris), ce qui ne peut pas seulement relever d'une question d'esthétique¹¹⁶.

On rendait un culte aux dieux égyptiens, grecs, anatoliens et mésopotamiens dans les cités phéniciennes occidentales¹¹⁷. Selon Diodore, il y avait des « temples destinés aux Grecs » dans l'établissement levantin de Motyè en Sicile¹¹⁸, et la déesse révérée dans la voisine Eryx pouvait être interprétée comme étant Aphrodite, Ashtart, Vénus ou une déesse mère locale, en fonction des préférences des visiteurs¹¹⁹. En 396, exemple célèbre, Carthage établit un sanctuaire officiel pour Déméter et Coré, dont le personnel faisait partie de la communauté grecque de la cité, pour tenter d'apaiser ces dieux après que le général carthaginois Himilco et son armée eurent pillé leur sanctuaire à Syracuse¹²⁰. Comme Corinne Bonnet l'a souligné, aucun interdit ne frappait les sanctuaires religieux étrangers, même s'il ne s'agit pas en soi d'un exemple d'« hellénisation » culturelle mais la solution apportée à un problème particulier auquel les Carthaginois

étaient à ce moment-là confrontés¹²¹. En revanche, cela n'explique pas le foisonnement des sanctuaires informels dans les campagnes de toute l'Afrique du Nord et dans les îles méditerranéennes ayant adopté l'imagerie inséparable des célébrations de Déméter et Coré dans un contexte grec, et qui avaient peut-être recruté ces déesses – même si le mystère enveloppe toujours leur nom –, pour leurs besoins propres¹²².

À côté des faits économiques, on dispose de données mettant en relief les échanges technologiques et culturels entre cités « grecques » et « phéniciennes » en Sicile durant la période perse¹²³. Ce phénomène se dénote sur les pièces de monnaie émises dans les établissements levantins de l'ouest de la Sicile depuis la fin du v^e siècle av. J.-C., d'abord à Motyé puis à Panormus (Palerme), qui ont continué à battre leurs propres monnaies tout au long du iv^e siècle. Elles empruntaient les normes, les techniques et l'iconographie d'autres cités siciliennes, qu'elles soient grecques comme Himère et Syracuse, ou autochtones comme Ségeste (fig. 4.6), allant même pour Panormus et Motyé à employer les mêmes matrices¹²⁴. Par ailleurs, les plus anciennes légendes à Panormus et Motyé sont en grec, et sont presque toujours formulées dans un style ethnique grec : « des Motyens » et « des Panormitiens » ; remplacés au fil du temps par les toponymes puniques $MT\dot{W}$ et ṢYṢ ¹²⁵. La même chose est vraie en architecture : à Tharros, où les sols des habitations en *opus signinum* témoignent de la transmission d'un savoir-faire entre centres de langue phénicienne, un temple taillé dans la roche relève à la fois des traditions grecque et levantine dans une combinaison propre à la Méditerranée centrale, avec des colonnes doriennes, des chapiteaux en volutes et une corniche en gola qui ressemble étroitement aux exemples trouvés à Amrit, Sidon et, désormais, Tyr¹²⁶.



4.6 Pièces de monnaie de la fin du v^e et du début du IV^e siècle en provenance de Sicile. (a) Un didrachme de Ségeste avec un chien tenant une tête de cerf sous une petite tête de femme, au revers, la tête de la nymphe Égeste, une feuille de lierre et la légende « aux Égestiens ». Les deux faces sont reproduites avec soin dans (b), un didrachme de Motyé : alors que les imitations les plus précoces de cette pièce étaient ornées d'une légende grecque, « des Motyens », celle-ci porte le nom « Motyé » en punique. (c) Un tétradrachme de Syracuse, avec un quadrigé conduit par Éros couronné par une Niké ailée au revers et, en-dessous, Scylla attrapant un poisson ; au revers, la tête de la nymphe Aréthuse s'entoure de quatre dauphins et

de la légende grecque « des Syracusains ». (d) Un tétradrachme de Panormus qui imite à s'y méprendre la pièce syracusaine, même si Scylla est devenu un hippocampe et le nom de la cité en punique.

Les emprunts étaient réciproques : Pompéi témoigne clairement des identifications avec Carthage et avec les autres cités de langue phénicienne de Méditerranée centrale¹²⁷ ; on trouve des chapiteaux en volutes en Italie centrale¹²⁸, des bijoux composés de perles de verre – très populaires à Carthage – étaient des biens de prestige qui circulaient en grande quantité dans toute la Sicile et que l'on retrouve dans les cimetières italiens¹²⁹ ; au cours des guerres contre Hannibal, les cités de Taras et Métaponte ont frappé des demis et des quarts de shekels¹³⁰ ; et les Romains importaient des lits « petits et modestes » de Carthage pour leurs rites funéraires¹³¹. Ce phénomène n'était pas limité à l'Italie : les établissements grecs d'Emporion en Espagne ont, au III^e siècle av. J.-C., emprunté, par exemple, l'imagerie des pièces carthaginoises¹³²

Dans la mesure où de tels choix reflètent l'identité, c'est – répétons-le – de l'identité civique des élites intégrées à l'aristocratie méditerranéenne en général. Les interactions entre colons et populations autochtones en Méditerranée sont la source de beaucoup de débats ; ce qui ressort des données passées en revue dans ce chapitre, c'est l'importance des interactions entre différentes populations coloniales : les migrations les encouragent et la concurrence joue son rôle dans des contextes où venir d'ailleurs suffit à créer un lien¹³³. Il y a, pour terminer, une dernière instance que l'on pourrait solliciter pour prouver l'existence d'une identité phénicienne dans cette période, et c'est avec elle que je vais terminer.

La monnaie phénicienne à Carthage

Les tétradrachmes en argent ont été les premières pièces en circulation à Carthage vers 410 av. J.-C. Elles portent souvent la légende punique QRTḤDŠT (Carthage, *stricto sensu* « Nouvelle Cité ») et MḤNT (« Camp », sans doute une référence militaire), mais on ne s'en servait

qu'en Sicile, ce qui laisse penser qu'elles étaient utilisées pour payer la solde des mercenaires carthaginois en campagne contre les cités du sud de l'île en 409-405 av. J.-C.¹³⁴. Comme les monnaies plus anciennes frappées par les cités de l'ouest de la Sicile, la technologie, l'unité de poids attique et certaines iconographies de ces pièces « sicilo-puniques » étaient empruntées aux cités grecques¹³⁵ ; néanmoins, les premières séries annonçaient une nouveauté. L'avant-main d'un cheval, couronné par une figure volante, en illustre le revers : on a parfois spéculé sur l'éventualité d'un lien entre cet équidé et un dieu solaire ou, ce qui est plus plausible, avec le résumé fait par Justin d'un récit de Trogue Pompée de la découverte d'une tête de cheval lors du creusement des fondations de la cité pas encore sortie de terre¹³⁶. Toutefois, un palmier ou, en grec, un *phoenix*, « Phénicien », illustre le revers (*fig. 4.7a*)¹³⁷. À la différence d'autres images gravées sur des pièces sicilo-puniques – comme la tête de femme inspirée d'Aréthuse sur la deuxième série de pièces (*fig. 4.7b*) –, celle-ci est empruntée à Syracuse et apparaît aussi sur des pièces contemporaines à Panormus ; ce palmier n'a aucun modèle connu – on trouve rarement un palmier sur les pièces les plus anciennes, quelle que soit leur origine, et jamais en Sicile – et le jeu de mots sur « phénicien » a très peu de chances d'être une coïncidence sur une pièce d'une cité « phénicienne ».

Que ce soit un terme grec n'est pas une objection au caractère cosmopolite, multilingue des Carthaginois, leur propre langue ne proposant pas une alternative¹³⁸. « Phénicien » aurait bien davantage été le bon label, adopté sans problème par la grande puissance maritime occidentale à cause même de ses connotations migratoires, commerciales et maritimes dans le discours grec. Dans tous les cas, si l'hypothèse selon laquelle ces pièces étaient à l'origine destinées à payer des mercenaires en Sicile est correcte, leurs destinataires connaissaient sans doute mieux le grec que le punique et le *phoinix* aurait rappelé aux locuteurs de langue grecque quel camp ils servaient. On ne saurait néanmoins se contenter d'une interprétation pragmatiste de cette représentation qui ne résout pas le problème de savoir pourquoi elle a perduré dans le temps : le cheval, le palmier et la tête de

divinité sont « des modèles de base que l'on trouve quel que soit le métal utilisé¹³⁹ », et le palmier a continué à illustrer les pièces en argent et en bronze émises par Hannibal dans le sud de l'Italie durant la seconde guerre punique¹⁴⁰. Est-ce le choix délibéré d'une image neuve pour véhiculer un message qui vient de changer ? Selon Suzanne Frey-Kupper, « le palmier de type punique [...] représente la grande communauté des Phéniciens éparpillés dans toute la Méditerranée¹⁴¹ ».



4.7 Tétradrachmes en argent « siculo-punique » frappées par Carthage pour la Sicile à la fin du V^e siècle av. J.-C. (a) Une face représente la partie avant d'un cheval, couronnée par une Nike ailée, avec la légende « Carthage » (QRTĤDŠT), et le revers, un palmier avec la légende « le camp » (MĤNT). (b) Sur une face figure une tête de femme surmontée de dauphins qui imitent (comme sur les pièces de Panormus à la figure 4.6d) la tête d'Aréthuse des pièces de Syracuse (fig. 4.6c) ; au revers, un cheval sur le fond d'un palmier.

Voilà qui traduit un changement de la nature de l'impérialisme carthaginois, en particulier en Sicile. Dans une contribution, devenue classique, publiée en 1978, C. R. Whittaker a montré que jusqu'au IV^e et peut-être même jusqu'au III^e siècle av. J.-C., les politiques d'expansion de Carthage privilégiaient le contrôle des ports de commerce sur « la conquête

de l'intérieur des terres et l'annexion, un système d'administration provincial, la levée d'un tribut, une méthode d'exploitation du sol, des alliances inégales et [...] le contrôle et le monopole du commerce¹⁴² ». Les chercheurs ont contesté certains détails mais personne n'a totalement révoqué l'hypothèse générale de Whittaker quant au VI^e siècle et à la plus grande partie du précédent¹⁴³. Les contre-exemples ne sont pas persuasifs. Les histoires d'un général carthaginois, Malchus, qui aurait soumis l'ouest de la Sicile au milieu du VI^e siècle, y compris les établissements de Motyé, Panormus et Solonte, avant, une ou deux décennies plus tard, d'échouer en Sardaigne, si elles sont fiables, ne contiennent sans doute que l'écho de brèves batailles locales¹⁴⁴. L'allusion de Polybe à un traité entre Rome et Carthage, en 509 av. J.-C., fait état d'une zone sous contrôle de Carthage en Sicile et dicte le comportement commercial des Romains en Sardaigne et en Libye ainsi que l'interdiction au-delà du « beau promontoire » (probablement le cap Bon) de navigation faite aux navires romains ; mais, même si cela suggère une certaine forme d'hégémonie et une volonté de défendre les intérêts locaux de la cité, cela ne constitue pas la preuve d'une emprise directe – et, comme Rome était alors hors d'état de contrôler de près les Latins considérés comme des « sujets » dans ce traité, alors il faut conclure que, ou bien le récit que l'on tient de Polybe est faux, ou bien qu'un certain degré d'exagération faisait partie du jeu¹⁴⁵.

On a encore moins d'indices d'une activité impériale de Carthage en Sicile, en Sardaigne ou en Espagne pendant la plus grande partie du V^e siècle¹⁴⁶ ; ensuite les renseignements donnés s'accumulent pour contredire Whittaker : Diodore de Sicile qui avait de bonnes raisons de bien connaître les affaires siciliennes, raconte, qu'en 405 av. J.-C., dans un pacte conclu par Carthage avec le tyran de Syracuse, Dionysos, les Carthaginois obtinrent Gela, Camarina et, peut-être, d'autres villes insulaires de langue grecque comme tribut, en plus de la reconnaissance de leur domination (*arche*) dans l'ouest de l'île, entre autres sur les Élisyces et les Sicanien ainsi que sur toutes les colonies phéniciennes¹⁴⁷. Même si les conditions

précises du traité changèrent souvent au cours du IV^e siècle, l'hégémonie carthaginoise dans l'ouest de l'île fut régulièrement l'objet de traités¹⁴⁸. La monnaie carthaginoise a remplacé en bloc les modèles émis localement par les cités de langue phénicienne vers 300 av. J.-C., et, parmi les légendes déchiffrées sur les pièces, on trouve MHSBM (trésoriers), et $\dot{B}R\dot{S}T$ (dans les territoires), qui sont considérées de manière plausible comme le signe d'un plus grand contrôle institutionnel¹⁴⁹. On a aussi des indices que Carthage maintenait un contrôle relativement étroit sur la Sardaigne au IV^e siècle¹⁵⁰, et administrait une région du territoire et des cités côtières d'Afrique du Nord¹⁵¹, tout en gardant de gigantesques intérêts en Espagne¹⁵². Au III^e siècle, rien n'autorise à douter de l'affirmation de Rome que reprend Polybe, selon laquelle juste avant la première guerre punique, en 264 av. J.-C., « ils voyaient les Carthaginois régner en maîtres sur une grande partie de l'Afrique, de l'Espagne, disposer de toutes les îles disséminées dans la mer de Sardaigne et de Tyrrhénie, et ils craignaient qu'une fois la Sicile sous leur coupe, ils ne devinssent pour eux de redoutables voisins¹⁵³ ».

L'importance grandissante de la création d'États à partir de la fin du v^e siècle coïncide avec l'adoption du *phoinix* ou palmier sur la monnaie carthaginoise, et les ambitions impériales expliquent aussi la réapparition de ce palmier sur les menues pièces en bronze que Carthage a commencé à produire et à introduire dans tout l'ouest de la Méditerranée au milieu du IV^e siècle, « faisant un usage délibéré d'un type limité de génériques dans la vaste zone sous son contrôle¹⁵⁴ ». L'iconographie de cette monnaie de bronze, maintenant réputée suprarégionale, répondait à une préoccupation pratique : comme il n'y avait pas de chiffre sur les pièces, les images indiquaient leur valeur. Comme l'a expliqué Paolo Visonà, « on peut considérer qu'un marchand punique à Tharros ou Lilybaion savait combien de pièces de bronze illustrées par un cheval caracolant [...] étaient l'équivalent d'une pièce en or ou en électrum illustrée d'un cheval debout¹⁵⁵ ». Mais intervient Suzanne Frey-Kupper, c'était aussi pour des

raisons idéologiques : « La concentration limitée sur un petit ensemble de modèles anépigraphiques suprarégionaux esquissait une relative unité politique et culturelle du monde punique¹⁵⁶. » Mis dans toutes les bourses des habitants sous contrôle carthaginois, le *phoinix* était l'occasion pour un pouvoir impérial en pleine expansion de rassembler ses sujets autour d'une idée plus grande que la cité impériale elle-même : le modèle en bronze qu'agrémente un cheval sous un palmier (vers 300 av. J.-C.) surpasse en quantité tous les autres dans l'ouest de la Sicile au III^e siècle (fig. 4.8)¹⁵⁷. Tout comme Carthage a emprunté la technologie grecque pour sa monnaie, ne possédant pas d'identité préexistante exploitable dans sa langue, ils ont également emprunté une étiquette grecque pour défendre une identité, soulignant les liens entre leurs différents sujets de langue phénicienne, quelles que soient leurs véritables origines.



4.8 Pièces d'argent frappées par Carthage de la fin du IV^e au début du III^e siècle av. J.-C. avec une tête de femme et, au revers, d'un cheval debout devant un palmier.



4.9 Pièce en argent d'un litra de la fin du V^e siècle en provenance de Motyé avec une tête de Gorgone, sur un côté, et un palmier au revers.

Cette référence à une identité phénicienne commune lancée par une puissance impériale en expansion dans ses anciens et nouveaux territoires est un exemple significatif de la manière dont une affirmation identitaire ethnique particulière peut être davantage un outil de contrôle que d'émancipation. Créer de nouvelles identités, souligner celles déjà en

vigueur, ou les adopter de l'extérieur a toujours été un moyen utilisé par des dirigeants politiques pour définir et, en cas de nécessité, tenter de motiver leurs sujets, avec ou sans succès : un procédé classique datant de l'Antiquité réside dans l'appel d'Alexandre le Grand à un sentiment panhellénique au service de sa croisade contre la Perse, nonobstant la fragilité de sa propre identité hellénique. Simultanément, une identité de groupe était devenue de plus en plus attrayante pour les alliés de Carthage dans le contexte d'une rivalité entre les populations de langue phénicienne et celles de langue grecque en Méditerranée centrale. Inutile donc d'être surpris du recours à l'image du palmier par les populations siciliennes les plus dépendantes de Carthage aux v^e et iv^e siècles : certaines des monnaies civiques de la fin du v^e siècle à Motyé sont illustrées d'un palmier (*fig. 4.9*)¹⁵⁸, et de la seconde moitié du ii^e siècle au iv^e, les pièces de Rosh Melqart copient le même modèle (un cheval debout devant un palmier)¹⁵⁹.

C'est la seule preuve dont nous disposons de l'émergence d'une identité phénicienne à partir des multiples contacts, liens, identifications établis par et entre les cités de langue phénicienne dans la Méditerranée de l'Antiquité. Mais la question d'autres types d'identités possibles sera le sujet de la suite de cette deuxième partie. Je veux plus spécialement étudier des phénomènes qui s'accroissent en valeur pour la conscience de soi et l'expression de l'identité collective, aussi vais-je faire le point sur les rituels et la religion : comme l'a souligné David Mattingly, c'est « un domaine clé de la vie qui permet aux communautés de se définir – d'une manière qui, parfois, les associe avec d'autres et, parfois, crée une distance sociale entre eux et les autres¹⁶⁰ ».

Le cercle des tophets

Selon Diodore de Sicile, alors que les Carthaginois souffraient en 310 av. J.-C. mort et passion sous le siège du Syracusain, le général Agathocle, ils pensaient en connaître la cause : n'avaient-ils pas contrarié leurs deux principaux dieux ?

Les Carthaginois [...] estimant que celui qui éprouvait contre eux le plus de ressentiment était l'Héraclès que l'on révérait chez les fondateurs de leur cité, envoyèrent à Tyr de l'argent en grande quantité et un nombre non négligeable des offrandes les plus coûteuses. De fait, comme les fondateurs étaient venus de cette cité, ils avaient eu coutume, dans les périodes antérieures, d'envoyer au dieu la dîme de tous leurs revenus, mais par la suite, alors qu'ils avaient acquis de grandes richesses et percevaient des revenus plus importants, ils n'en avaient plus envoyé que vraiment peu, négligeant la divinité [...]. Ils pensaient que Cronos, lui aussi, leur était contraire, dans la mesure où, alors qu'aux époques précédentes, ils sacrifiaient à ce dieu les plus nobles de leurs fils, ils s'étaient mis par la suite à acheter en cachette des enfants et à les élever pour les envoyer au sacrifice [...]. Ils éprouvaient des craintes religieuses à l'idée qu'ils avaient laissé périliter les honneurs que leurs ancêtres vouaient aux dieux ; dans leur vif désir de réparer les effets de leur inconscience, ayant sélectionné deux cents enfants des familles les plus considérées ; ils les sacrifièrent en public ; d'autres, dont la naissance était contestée, se livrèrent spontanément ; ils étaient au moins trois cents. Il y avait chez eux une statue en bronze de Cronos qui tendait ses mains renversées, penchées vers la terre, de sorte que celui des enfants que l'on y plaçait roulait et tombait dans une sorte de gouffre rempli de feu¹.

Dans la suite de cette seconde partie, je m'appliquerai plus spécialement à étudier le culte de ces dieux, Melqart (Héraclès en grec) et Baal Hammon (Cronos), en tant qu'exemples de création de communautés dans la diaspora levantine ; on verra ainsi l'avantage qu'il y a à prendre comme objet d'étude ce qui se cache derrière un « peuple » pour y retrouver les personnes réelles. Ce chapitre examine la manière dont les sacrifices de

jeunes enfants, propres au culte de Baal Hammon, ont permis à un petit groupe de migrants en Méditerranée centrale – en provenance du Levant ou d'autres communautés de la diaspora, y compris d'autres établissements occidentaux de langue phénicienne – de se singulariser. Puis, au chapitre 6, je m'étendrai sur le culte plus répandu du dieu tyrien Melqart qui est à l'origine d'un lien entre les établissements de langue phénicienne dans toute la Méditerranée, ainsi qu'avec des réseaux diasporiques plus étendus, y compris grecs.

Les sacrifices d'enfants à Carthage et dans les colonies de peuplement voisines ont été à l'origine de beaucoup de débats savants soulignant, souvent, l'originalité des rituels, la question restant de savoir si les enfants étaient vraiment tués ou étaient déjà morts de cause naturelle avant le sacrifice². Mais ce qui m'intéresse en premier chef, c'est ce que ce culte nous apprend sur la création de communautés coloniales. Après une brève présentation des sites et des rituels, j'examinerai donc ce qui a soudé cette communauté, quelles sortes de liens se sont créés entre ses membres et comment ils se sont rompus³.

Le culte du tophet

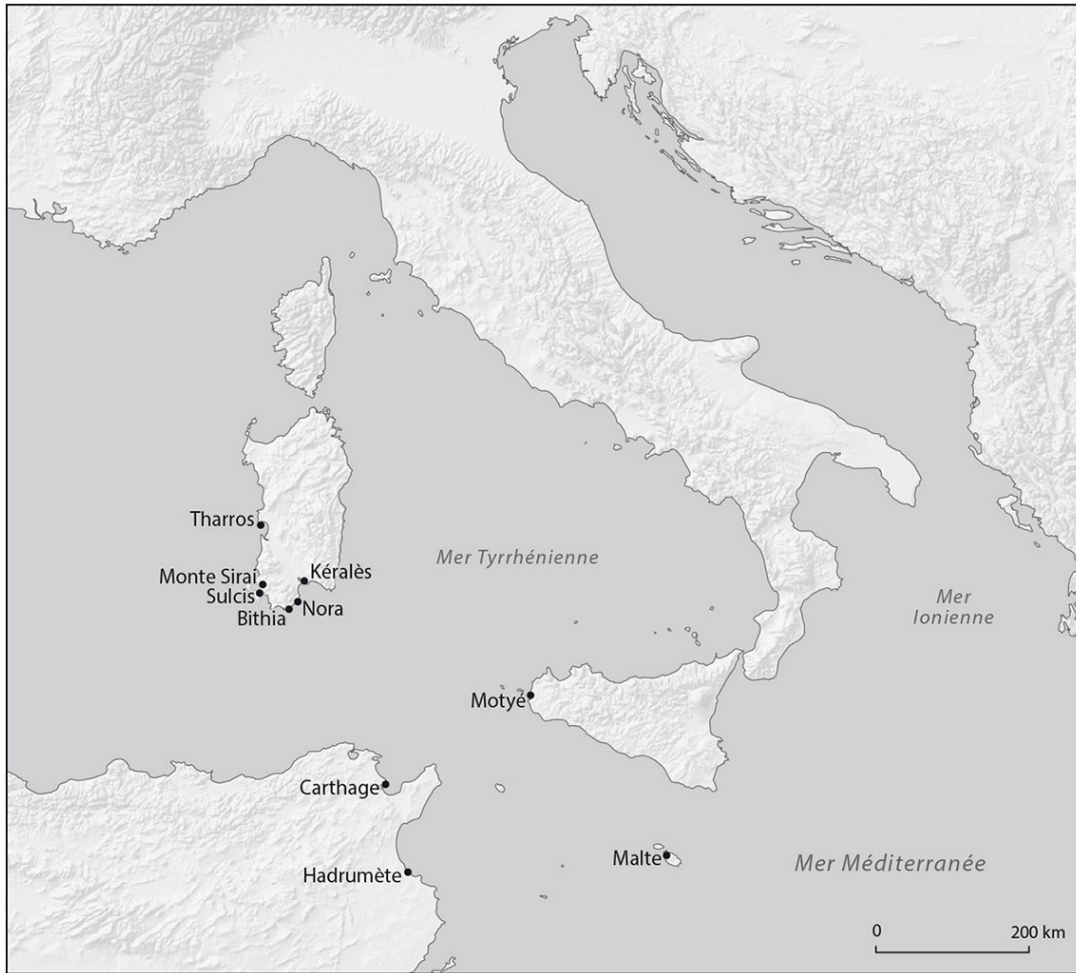
Diodore n'est qu'un parmi la trentaine d'auteurs grecs et romains qui prétendent que les Phéniciens, et en particulier les Carthaginois, sacrifiaient leurs enfants. Quand le nom d'un dieu est cité, il s'agit de Cronos, en grec, ou Saturne, en latin ; les victimes auraient été jetées vivantes dans le feu⁴. Au début du xx^e siècle, on a commencé à associer ces récits littéraires avec un type particulier de sanctuaire dans certains établissements levantins de l'ouest de la Méditerranée : des aires ouvertes parsemées d'urnes contenant les restes d'enfants et d'animaux incinérés (le plus souvent des moutons). Ces tombes individuelles sont souvent surmontées d'une stèle en pierre avec, parfois, une dédicace votive à Baal Hammon (𐤁𐤏𐤋 𐤇𐤌𐤍) et à son épouse, Tinnit (TNT)⁵. On a également identifié sur certains sites, des traces de crémations et de bûchers, des autels, des sanctuaires où d'autres

dispositifs culturels⁶. Le premier sanctuaire de ce type a été trouvé à Motyé en 1919⁷ ; en 1921, un gigantesque site a été mis au jour à Carthage⁸, et on en a désormais identifié une dizaine datant tous d'entre le VIII^e et le II^e siècle av. J.-C. (fig. 5.1).

Le lien entre ces sites et le rituel décrit dans les textes est l'objet de controverses depuis les premières fouilles ; dans les années 1990, l'opinion dominante chez les spécialistes était de réfuter ces récits de sacrifices d'enfants comme de la propagande hostile gréco-romaine ; les sanctuaires auraient plutôt été des lieux de crémation sacrés d'enfants mort-nés, le sacrifice de vivants ayant été, au pire, une exception. Mais de nombreux chercheurs sont revenus sur cette position qui contredit toutes les données littéraires, archéologiques et épigraphiques. Les sources écrites grecques confirment avec cohérence et sans équivoque ces pratiques – souvent considérées alors plus comme curieuses qu'innommables –, et les données ostéologiques dégagées des cendres montrent que l'âge des enfants au moment de leur mort est incompatible avec les schémas de mortalité infantile habituels. Plus important encore, les formules dédicataires reproduites des milliers de fois en différents lieux et périodes présentent, presque *ne varietur*, les enfants comme des offrandes en remerciement de la part d'un sacrificateur dont les vœux furent exhaussés. Ne lit-on pas sur une inscription typique : « À la grande Dame Tinnit, face de Baal, et au seigneur Baal Hammon (cette offrande), qu'Arish, fils de Bodashtart, fils de Baalshillem, fabricant de strigiles, a offert, parce que lui [Baal Hammon], a entendu sa [Arish] voix⁹ » ?

On ignore comment les contemporains dénommaient ces sanctuaires – et même s'ils les affublaient d'un nom –, mais les chercheurs modernes les ont rapidement appelés des « tophets », d'après le nom donné dans la Bible hébraïque à un endroit situé dans la vallée de Ben Hinnom à Jérusalem où on prétendait que les habitants avaient tué leurs enfants et « les avaient jetés dans le feu »¹⁰. J'emploierai ce terme ici par commodité même s'il n'a rien d'idéal : il n'y a dans les passages bibliques aucune mention des funérailles,

et les découvertes archéologiques *in situ* – lampes, masques, brûleurs d’encens et représentations de femmes et de personnages dansant au son de tambourins¹¹ – laissent penser que l’on procédait à une grande variété de rituels au-delà des sacrifices et de la crémation d’enfants¹².



5.1 Le cercle des tophets : sanctuaires établis entre le VIII^e et le II^e siècle av. J.-C., dont certains sont seulement probables.

Les tophets et les célébrations constituent un cas d’école parfait des conceptions contemporaines de ce que sont une communauté et une identité ; avec leur appui nous irons au-delà des évidences partagées discutées au chapitre précédent. Même si nous laissons de côté les descriptions dramatiques plus tardives de rituels civiques de masse, comme

celui qui ouvre ce chapitre, tout amène à penser que les tophets étaient des institutions collectives. Ces sanctuaires semblent bien avoir servi de foyer d'identité civique : leur création est presque toujours simultanée à celle des établissements de peuplement eux-mêmes, et ils n'ont pas été menacés par les murailles construites plus tardivement¹³. Ils s'étendaient sur de vastes surfaces – le sanctuaire de Carthage fait environ trois mille mètres carrés, avec au moins dix mille stèles et peut-être vingt mille urnes funéraires déposées entre le VIII^e et le II^e siècle av. J.-C.¹⁴. On a aussi la preuve de « travaux publics » dans le tophet de Carthage : il était activement administré, qu'il ait appartenu ou non formellement à l'État. Le sanctuaire était périodiquement aplani, les routes entretenues, une *favissa* (décharge sacrée) libérait de la place pour de nouvelles funérailles, et on avait même étendu sa surface en direction de l'Ouest¹⁵.

Les inscriptions et les tombes individuelles racontent la même histoire. La nature totalement répétitive de la dédicace montre le partage d'une même idéologie sociale et religieuse, et si les inscriptions sur les stèles font seulement état d'offrandes de la part d'individus (probablement les parents), des urnes contenant les restes de plusieurs enfants séparés par moins de neuf mois suggèrent que ces rituels n'étaient pas limités à la famille nucléaire¹⁶. Selon les récits grecs, pour ce qu'ils valent, les rituels pouvaient être célébrés pour le bien de toute la cité : en plus du récit du sacrifice de masse pendant le siège d'Agathocle, Diodore dit qu'une épidémie dans l'armée carthaginoise sous les murs d'Agrigente que l'on assiégeait, en 407-406, avait poussé le général Himilcar à faire appel aux dieux et à sacrifier un enfant à Cronos « selon la coutume populaire » avant de noyer un troupeau de bovins dans la mer, une offrande à Poséidon¹⁷.

Les tophets étaient donc des lieux où les dieux, la famille, la société civique, les rituels, les sacrifices et la mort prenaient place, rassemblant les membres de la communauté civique ; cela leur conférait une forte puissance, comme partie du grand réseau de la diaspora. Mais ce sous-réseau était aussi limité : même si Sabatino Moscati prétend que les tophets

étaient un composant distinctif des établissements « puniques » en Méditerranée¹⁸, il suffit de jeter un coup d'œil sur la carte de leur distribution pour remarquer qu'il n'en existe aucun à l'ouest de la Sardaigne. Les sacrifices d'enfants, ou tout au moins leur célébration organisée, n'étaient pas une caractéristique partagée par la totalité de la diaspora « phénicienne », ni un quelconque marqueur d'une identité phénicienne ou punique. Le groupe des établissements du centre de la Méditerranée possédant des tophets se réduit à un tout petit sous-ensemble de la communauté levantine de l'Ouest. Leur relative rareté implique que les adeptes devaient former un groupe conscient de son originalité : c'était le choix d'un rituel rare et hautement distinctif ; on dispose de données prouvant les mêmes rituels de base sur tous les sites qui nous sont connus ; ils avaient la vertu de permettre aux adeptes de faire corps les uns avec les autres, de se distinguer de leurs voisins – y compris des autres migrants levantins dans l'ouest de la Méditerranée. Comment un tel phénomène est-il apparu ?

Communauté et différences

Les premiers tophets que l'on ne conteste pas ont été créés à Carthage, Motyé et Sulcis en Sardaigne, au mitan du VIII^e siècle ou très peu de temps après, lors même de la fondation des établissements de peuplement¹⁹. Les données les plus anciennes, sur Malte, remontent aussi au milieu du VIII^e siècle²⁰, et même si les preuves d'un tophet – une fouille du début du XIX^e siècle près de Midna a mis au jour soixante vases remplis de petits os d'enfants ou d'animaux, selon les archéologues, avec deux inscriptions faisant référence à un *molk*, ou offrande, à Baal Hammon – ne datent que du VII^e siècle (ce que nous savons par la forme des lettres de la dédicace²¹), nous pouvons supposer que ce sanctuaire remonte aussi à la fondation de la cité²².

D'autres tophets s'établirent ensuite en Afrique à Hadrumète (l'actuelle Sousse), le long de la côte carthaginoise (VII^e ou VI^e siècle), à Tharros en

Sardaigne (VII^e siècle), à Nora (VI^e siècle) et à Monte Sirai (IV^e siècle)²³. D'autres sites possibles pourraient avoir été installés en Sardaigne : en plus d'un site non encore fouillé où on a décelé des traces de crémation, à Pani Loriga, un établissement fondé à la fin du VII^e siècle, un tophet pourrait avoir existé pendant une relativement courte période, entre le VII^e et le VI^e siècle ; à Bithia, dans l'île de Su Cardulinu (côte sud), on a déterré des urnes remplies d'ossements, d'objets votifs et un petit autel archaïque ; à Karales (l'actuelle Cagliari), on a identifié un cimetière crématoire avec des urnes et des fragments de stèles à la jonction des V^e et IV^e siècles²⁴. Enfin, un second tophet pourrait avoir été établi à Lilybaeum en Sicile, l'établissement créé par Carthage au IV^e siècle, pour remplacer Motyé, où huit stèles sont typiques de ce type de sanctuaire²⁵. À l'exception de Monte Sirai, tous dateraient de la fondation de ces centres urbains.

Ces établissements auraient, dès le début, formé une communauté distincte. Les relations étroites entre les quatre sanctuaires occidentaux les plus anciens découlent des ressemblances entre leurs épigraphies remontant aux VII^e et VI^e siècles : mêmes formules standard, offrandes – dans tous les exemples des plus anciens sanctuaires, un *molk baal*, « offrande d'un individu/citoyen » – dédiées par un individu précis à Baal Hammon²⁶. Ces différents établissements auraient entretenu des liens culturels étroits : les constructions trouvées dans les anciennes Sulcis et Carthage sont très ressemblantes²⁷.

D'autres éléments s'inscrivent dans la continuité de rituels proche-orientaux, comme les *favissae* (fosses rituelles) ou des rites de crémation et d'inhumation ; les sacrifices d'enfants sont eux-mêmes attestés au Levant dans les sources écrites de l'âge du fer, en particulier dans la Bible hébraïque²⁸. Même si les passages en question ne concernent que le tophet de Jérusalem et ne font pas explicitement référence à de tels rites dans les cités « phéniciennes » du centre de la côte levantine, Quinte-Curce évoque, au I^{er} siècle apr. J.-C., une curieuse tentative de ressusciter le sacrifice d'enfants libres à « Saturne », en 332 av. J.-C., quand Alexandre mettait le

siège devant Tyr. Cela met en cause toute tentative de renvoyer les sacrifices d'enfants au contexte colonial propre à l'Ouest, en les interprétant, par exemple, comme des obligations démographiques propres à ces nouveaux lieux de peuplement²⁹.

Parallèlement, les tophets permettaient de se distinguer du pays d'origine. Aucun site équivalent n'a encore été identifié sur la côte levantine ni en un quelconque lieu au Moyen-Orient³⁰. Ce n'est probablement que dans le monde colonial que cette pratique s'est institutionnalisée et ritualisée dans des sanctuaires dédiés³¹. La création de tophets rompait avec les traditions d'origine tout en les préservant, réaffirmait le lien avec le pays d'origine tout en s'en éloignant au profit d'une totale indépendance culturelle.

Allons-nous en être surpris ? Le sociologue Stuart Hall a souligné comment dans les contextes coloniaux, « notre relation [au passé], comme la relation d'un enfant à sa mère, est toujours/déjà “après la rupture” » ; les identités culturelles sont simultanément façonnées « d'un côté, par la dynamique de la ressemblance et de la continuité et, de l'autre, par celle de la différence et de la rupture [...]. La première nous enracine, nous relie au passé. La seconde nous rappelle que ce que nous avons en partage est précisément l'expérience d'une profonde discontinuité³² ». Corinne Bonnet a confronté le développement des rites liés aux tophets et ceux des esclaves africains dans le Brésil portugais, comme le *candomblé*, « des rites extatiques [...] qui impliquent plusieurs dieux liés à des éléments naturels [...] ou à des tribus africaines » qui rappellent, sans la reproduire, l'origine (involontaire) de la diaspora africaine³³.

Comme les rituels eux-mêmes, les dieux impliqués ont été magnifiés à l'Ouest. Dans toute l'histoire de Carthage, Baal Hammon semble avoir été la principale divinité civique. On ne possède, en revanche, aucun récit d'un quelconque rituel à Baal Hammon, au Levant, et même si le nom sous lequel il est connu à l'Ouest figure dans la liste des noms personnels levantins entre les XI^e et VI^e siècles, il n'apparaît en tant que tel que dans une seule inscription remontant au IX^e siècle, à Zincirli en Anatolie du Sud, et

sur une amulette du VI^e siècle à Tyr³⁴. À la fin du V^e siècle, un nouveau nom fait son apparition sur les tophets à Carthage, celui d'une déesse dont le nom, TNT, a longtemps été prononcé « Tanit » jusqu'à ce qu'une inscription grecque trouvée dans un tophet plus récent à Cirta prouve que, au moins dans cet endroit, il s'agissait de « Tinnit »³⁵. Mais, comme Baal Hammon, Tinnit ne fait que de rares apparitions sur les vestiges épigraphiques au Levant, où elle semble être plus spécialement associée avec le territoire de Sidon : elle est invoquée comme « Tinnit [d]'Ashtart » dans une inscription du VII^e ou VI^e siècle à Sarepeta³⁶, et apparaît aussi comme un composant de noms propres sidoniens au V^e siècle³⁷. *A contrario*, à Carthage, elle est devenue extrêmement populaire au IV^e siècle, prenant la forme de dédicaces à « Dame Tinnit » et au « Seigneur Baal Hammon ». Le nom de Tinnit apparaît en général en premier, même si elle est la « face de Baal³⁸ ».

Les inscriptions trouvées dans les tophets ne sont pas la seule preuve de l'importance prise par ces dieux à Carthage en dépit de leurs modestes origines : le manuscrit byzantin du *periplus* de Hannon (IX^e siècle) décrit un voyage le long de la côte de l'Ouest africain – datant probablement du V^e siècle av. J.-C. –, qui aurait été initié dans le *temenos*, le sanctuaire de « Cronos », et le commentaire de Servius datant de l'Antiquité tardive sur l'*Énéide* de Virgile, fait de « Saturne » et de « Junon » les « dieux parents » (*dei patri*) de la cité³⁹. Leur origine levantine n'était pas sans importance : à Carthage (à l'extérieur du tophet), une inscription présente Tinnit comme BLBNN, ce qui signifie probablement « du Liban »⁴⁰. Ces dieux semblent à la fois archaïques et en avance, identifiés à la terre natale et, en même temps, à l'origine d'une nouvelle vie meilleure à l'Ouest, traduisant les désirs des colons.

Au-delà de la différence établie entre le « cercle des tophets » et la culture du Levant, les rituels et les dieux qui liaient ensemble ces communautés entre elles, les différenciaient aussi des premiers migrants levantins établis plus loin à l'Ouest au moins à partir du IX^e siècle av. J.-C. :

pensons à Huelva et Gadès sur la côte Atlantique espagnole, à Utique, sur la côte méditerranéenne africaine⁴¹. Aucun indice d'un quelconque sanctuaire de type tophet n'a été trouvé sur ces sites plus anciens, même si on dispose d'écrits qui témoignent d'un *Kronion* ou sanctuaire dédié à Cronos, au moment de la création de Gadès⁴².

En outre, les tophets soulignent les différences des pratiques culturelles et cultuelles entre les colons et les populations locales. On ne connaît aucun précédent ou même de ressemblance en Occident pour ce type de sanctuaire, et à Tharros, le nouveau sanctuaire avait été érigé au sommet des ruines encore visibles d'un village nuragique à l'abandon, une situation qui attire l'attention sur l'établissement plus ancien au moment même où il est anéanti, réaffirmant l'identité étrangère des adeptes de ce rituel⁴³.

Finalement, au fil du temps, ces sanctuaires ont creusé un fossé moral avec les autres puissances méditerranéennes. Même si les sources littéraires grecques tendent à rapporter cette coutume en termes relativement neutres, les hommes politiques étrangers ont manifesté leur désapprobation : Justin nous signale un édit du roi perse, Darius, qui interdisait aux Carthaginois de sacrifier des humains mais aussi de manger de la viande de chien (491 av. J.-C.) ; Plutarque raconte que Gélon, le tyran de Syracuse vainqueur des Carthaginois à Himère en 480, avait inséré dans le traité de paix une clause interdisant aux Carthaginois de sacrifier leur progéniture ; et Porphyre fait référence à un certain Iphicrate qui, à une date que nous ne connaissons pas, avait interdit aux Carthaginois de procéder à des sacrifices humains⁴⁴. La fiabilité de ces récits particuliers compte moins que leur plausibilité pour ceux qui les lisaient. Dans ce contexte, il est frappant qu'une étude sur un échantillon, relativement faible, de 130 urnes puisées dans le tophet de Carthage suggère une popularité grandissante, et non pas déclinante, des sacrifices d'enfants à Carthage dans la période où la cité entrait en conflit avec les États siciliens de langue grecque : la proportion d'urnes recelant des ossements humains par rapport à celles ne contenant que des restes animaux, est passée de 70 % entre les VII^e et VI^e siècles, à 90 % au IV^e⁴⁵. Si

ces chiffres sont vérifiés, alors on peut penser que le tophet n'était pas seulement ce qui a rendu les Carthaginois et leurs alliés différents, voire détestables, aux yeux de leurs ennemis, mais qu'ils adhéraient en foule à ce rituel.

Une théorie des origines

Quelle a été la raison de ces liens très particuliers avec le pays d'origine, les autres puissances méditerranéennes, les autochtones, et entre cités elles-mêmes ? On a le plus souvent expliqué la diffusion limitée du culte du tophet en Méditerranée occidentale par d'autres différences, par exemple, l'ampleur de l'urbanisation ou les pratiques funéraires. On a souvent soutenu que les colonies dotées de tophets en Méditerranée centrale étaient celles qui avaient favorisé l'agriculture, alors que celles situées plus à l'Ouest, de plus petite taille, auraient privilégié l'extraction minière, le commerce et avaient donc moins besoin de sanctuaires « civiques »⁴⁶. Ce modèle est cohérent avec la distinction proposée par des spécialistes de l'Antiquité grecque entre colonies *apoikia* (de peuplement) et *emporion* (commerciales), mais pas avec les données archéologiques trouvées dans les établissements levantins à l'ouest : on dispose de nombreux indices d'un urbanisme plus développé dans les colonies les plus à l'ouest en comparaison avec la Méditerranée centrale où se trouvent les tophets, où le développement d'une agriculture extensive ne date que du v^e, voir du iv^e siècle⁴⁷.

Par ailleurs, la soi-disant nature non commerciale de ces établissements du centre de la Méditerranée est difficilement acceptable du fait même de leur situation géographique : les cités étaient séparées par de courtes distances faciles à franchir dans des lieux stratégiques autour des détroits de Sicile ; c'étaient des escales obligatoires pour quasiment tous les navires voguant d'est en ouest, si on en croit les sources littéraires : voyager entre les plus anciens établissements dotés de tophets ne devait pas nécessiter plus de deux jours⁴⁸. Ce contrôle total des détroits était pour ces

communautés une source de richesse ; elles ravitaillaient les navires, percevaient des droits de passage, et pouvaient jouer un rôle commercial actif – un défi pour les pratiques et les réseaux de l'ouest de la Méditerranée, en particulier ceux des premiers migrants levantins. Les établissements les plus récents seraient ainsi venus consolider de différentes manières les premières colonies, par exemple sur les plans commercial et agricole. Hadrumète pourrait avoir, en particulier, exploité et contrôlé l'accès, *via* le cap Bon, aux détroits siciliens – tandis que Bithia, Nora et Monte Sirai, importants centres agricoles, pouvaient ravitailler les colonies côtières plus anciennes ; Monte Sirai était un point de contact particulièrement utile avec l'intérieur du pays⁴⁹.

Cet ensemble d'établissements liés entre eux, datait-il d'après la migration ou avait-il été fondé par une communauté existant déjà au Levant ? Bruno D'Andrea et Sara Giardino ont cherché à savoir si les différents groupes de migrants de la diaspora n'avaient pas pour origine des factions politiques, des classes sociales ou des cités différentes au Levant⁵⁰. Mais pour quelle raison un groupe particulier d'établissements avait-il adopté ce culte ?

Ce rituel pouvait très bien être tout à fait exceptionnel à l'est comme à l'ouest. Si on suit la Bible hébraïque, c'était une source de colère et de dégoût, au moins chez certains Israélites, et le roi Josué l'aurait interdit à Jérusalem à la fin du VII^e siècle⁵¹ ; il n'est pas déraisonnable de penser qu'elle n'était également pas sans poser problème chez les voisins des Israélites, plus au nord sur la côte levantine. On n'a plus aucune preuve de l'existence de ce rituel après le VI^e siècle, et Philon de Byblos, sur le fondement de sources hellénistiques, n'y fait référence que comme à une ancienne pratique disparue en Phénicie⁵². Si on en croit Quinte-Curce, la tentative de faire revivre la tradition à Tyr en 332 av. J.-C. fut mise en échec par les Anciens, ce qui laisse entendre, qu'à cette date, cette coutume n'était plus en faveur : l'un d'eux s'interrogeait sur les circonstances de son abandon – ou de son interdiction, comme à Jérusalem. On peut faire

l'hypothèse que les adeptes de ce culte étrange installés à l'ouest ne venaient pas d'un lieu précis ni n'appartenaient à une faction politique quelconque dans leur pays d'origine. Il est bien plus probable que l'on ait en affaire à une tradition religieuse singulière dont les adeptes auraient tissé des liens entre eux avant leur migration, ce qui expliquerait pourquoi ils se sont installés à l'ouest à proximité les uns des autres.

Il est possible que la décision de migrer ait été liée, au moins en partie, au rejet de leurs rituels religieux. Rien n'indique que Carthage ait été une colonie de Tyr. Le mythe fondateur – transmis par les auteurs romains et sur lequel je reviendrai au prochain chapitre –, dont le noyau remontait à des sources carthaginoises, laisse même plutôt penser le contraire : l'histoire fait état d'une trahison personnelle, de manquements religieux, et finalement, de la fuite depuis Tyr de réfugiés sous la direction de la princesse Elissa⁵³. Comme l'exode des puritains vers le Nouveau Monde, le « cercle des tophets » pourrait avoir été une manière de profiter des possibilités se présentant à l'ouest au moment où de nouvelles contraintes religieuses s'imposaient à l'est⁵⁴.

Une migration informelle, ou même involontaire, justifierait cette attitude ambivalente envers les traditions levantines. Dans son essai devenu classique sur l'architecture funéraire archaïque sicilienne, Gillian Shepherd a démontré que les choix innovants adoptés par les migrants grecs en Sicile pouvaient bien davantage être mis en parallèle avec les cultures coloniales informelles établies en Amérique du Nord par des migrants fuyant les persécutions religieuses et les épreuves économiques dans leur pays d'origine, qu'avec les colonies créées officiellement par le gouvernement britannique en Australie où les modèles culturels « britanniques » étaient, justement, parfaitement conservés⁵⁵. La culture occidentale des tophets pourrait résulter d'une histoire et de motifs semblables.

Cette notion de réseau commercial et d'extrémisme religieux pourrait sembler contre-intuitive, mais ce genre de liens – religieux et sociaux – facilite la coopération et les opérations commerciales qui ne peuvent que renforcer l'indispensable confiance au sein d'un groupe ; on pourrait se

livrer à d'autres parallèles avec divers collectifs, dont la solidarité repose sur de solides liens religieux et commerciaux. Les Mozabites sont un cas d'espèce. Ce groupe isolé de musulmans idabites fait du commerce depuis le Moyen Âge, à partir de la vallée du Mzab en Algérie, cinq cent cinquante kilomètres au sud d'Alger ; ils continuent, aujourd'hui, à entretenir un maillage étendu de petites échoppes dans tout le Maghreb et en France⁵⁶. La religion occupe une place centrale dans les sept villes de la communauté mozabite – Ghardaïa étant la plus connue. Elles s'étagent autour d'une mosquée érigée sur les hauteurs, les maisons construites en cercles concentriques ou semi-concentriques tandis que les routes convergent vers le marché à l'extérieur des remparts. Les dix mille habitants de la vallée sont célèbres pour leurs pratiques religieuses très conservatrices, en particulier la « dissociation » : le mariage avec des non-Mozabites est fortement découragé ; les femmes, qui se couvrent la tête d'un voile ne laissant apparaître qu'un œil, ne quittent pas la vallée ; les non-Idabites n'ont pas le droit de passer la nuit dans la ville sainte de Beni Isguen, et certains quartiers sont interdits aux étrangers. On attend généralement des hommes qu'ils travaillent au loin pendant des années comme intermédiaires commerciaux avec leur famille et, plus généralement, la communauté. Le dynamisme économique et le succès de ces villes ont toujours été inséparables de leurs principes religieux, comme la sobriété, de règles contraignantes, de liens de parenté et d'une observance des rites.

Quelle est la valeur de ce parallèle ? Quoi qu'il en soit, remarquons qu'un tel principe de « dissociation » pourrait expliquer une disposition obscure d'un traité passé entre Rome et Carthage, en 509 av. J.-C. Si un navire appartenant aux Romains, ou à leurs alliés, était poussé par le vent ou par des forces hostiles au-delà du « beau promontoire » – probablement le cap Bon –, au voisinage de Carthage, il devait repartir dans les cinq jours en n'ayant à bord que le strict nécessaire aux réparations et aux offrandes ; une autre disposition du même traité prévoyait que les marchands n'opéreraient jamais qu'en présence d'un fonctionnaire public local⁵⁷.

Ainsi, ces nouveaux sanctuaires permettaient de distinguer un groupe de colons parmi ceux de même langue et peut-être même provenant des mêmes cités ; ce cas précis montre aussi que les liens religieux, sociaux et commerciaux étaient plus importants dans l'émergence du cercle des tophets que la parenté ou l'origine civique.

Un monde réduit

Voilà pour les origines. Mais comment cette communauté fonctionnait-elle ? De nombreux chercheurs ont placé Carthage au centre du réseau des tophets depuis leur origine : elle en aurait, soit imposé le modèle à ses sous-colonies et ses sujets, soit été un exemple difficile à récuser pour les établissements voisins⁵⁸. Néanmoins, même si Carthage a toujours été le plus gros établissement de langue phénicienne en Méditerranée centrale⁵⁹ et devait donc être un acteur de premier plan⁶⁰, les indices fournis par les tophets laissent plutôt penser que ces communautés rituelles se sont développées et ont travaillé ensemble à égalité et non sous contrôle carthaginois.

En un certain sens, le tophet carthaginois a toujours été le plus singulier ; il était situé au sud de la ville, dans une basse plaine, alors que les autres étaient généralement installés au nord, sur des hauteurs rocheuses⁶¹. Par ailleurs, la plupart des établissements et des sanctuaires se trouvaient en Sardaigne – de fait, à la différence de la Sicile et de l'Afrique, chaque cité levantine sarde importante possédait un tophet. Et l'« influence » religieuse carthaginoise n'est pas évidente dans les sanctuaires en dehors d'Afrique du Nord : même si les plus anciennes dédicaces à Motyé, Sulcis et Malte rapportent des offrandes à Baal Hammon, ce dernier et Tinnit apparaissent rarement sur les inscriptions plus tardives ailleurs qu'à Carthage et Hadrumète, même si la rareté des dédicaces sur les stèles sardes et siciliennes rend encore plus obscure le rôle qu'y jouaient ces divinités⁶². Prise comme un tout, la culture matérielle de ces premiers tophets ne donne pas l'impression d'une direction ou d'une coordination centralisée : il y a

beaucoup de fluidité, de variété, d'expérimentations aux VIII^e et VII^e siècles, non seulement en relation avec le type de poterie utilisé mais aussi en fonction de la nature et du traitement des dédicaces (des enfants à des oiseaux et des tortues en passant par des vaches et des moutons...) et le type d'artefacts inhumés⁶³.

Un exemple de cette expérimentation est l'initiative prise au VII^e siècle à Carthage de construire des monuments en pierre pour marquer les dépôts. Ces stèles renforcent l'ambivalence des liens que le sanctuaire entretenait avec le passé levantin. La plupart des formes élémentaires des stèles sont semblables à celles présentes à l'est à une période plus ancienne, y compris le *naiskoi* (petit sanctuaire), devenu la norme monumentale à Carthage du VI^e au IV^e siècle (*fig. 5.2*)⁶⁴. À la manière des petits sanctuaires levantins de la même époque évoqués au chapitre précédent, ils étaient décorés selon les techniques égyptiennes et les motifs gravés sont souvent d'inspiration levantine⁶⁵. Comme pour les autres aspects du culte occidental des tophets, il s'agit néanmoins plus d'inspiration que d'imitation : à l'est, les figures féminines sont, par exemple, toujours en trois dimensions, en particulier les petites figurines votives, tandis qu'elles sont seulement gravées en relief à Carthage⁶⁶.



5.2 Stèles de tophets de type *naiskos* à Carthage avec bordure, de l'avant vers l'arrière, un bétyle, un losange et un espace vide.

Par ailleurs, certains motifs très populaires à Carthage – comme le losange – sont totalement absents à l'est, tandis que d'autres – comme l'idole-bouteille – se retrouvent au Levant et se sont beaucoup développé à l'ouest⁶⁷. Un autre exemple intéressant d'un phénomène tardif est le supposé signe de Tanit (*fig. 5.3*) qui apparaît sur les stèles à Carthage à partir du VI^e siècle, mais que l'on trouve occasionnellement aussi au Levant entre le IX^e et le III^e siècle (au moins)⁶⁸. En dépit du nom traditionnel donné à ce symbole, on n'a aucune preuve positive d'un quelconque lien avec la déesse Tinnit, un point sur lequel j'insiste en conservant la translittération traditionnelle du nom de la déesse : le « signe de Tanit » n'est pas obligatoirement celui de Tinnit. Il y a néanmoins une ressemblance

frappante entre la manière dont la déesse comme le symbole sont parvenus en Occident depuis une région à l'est, sous la période perse que nous ne connaissons pas.



5.3 Stèles de tophets de type *naiskos* à Carthage avec bordure, de la gauche vers la droite, une idole-bouteille, et un losange à côté du signe de Tanit.

Dans la période la plus ancienne, ces stèles ont différencié Carthage de tous les autres sanctuaires de la même époque ; pendant une longue période, les autres tophets étaient très semblables entre eux mais différents de ceux de Carthage. Pourtant, dès le VI^e siècle, beaucoup d'autres tophets ont commencé à devenir populaires à Carthage⁶⁹. La mode des stèles a eu pour résultat que les sanctuaires se sont de plus en plus ressemblés, au moins pour un temps – les stèles de Motyé ne se retrouvent que dans les strates archéologiques remontant au VI^e siècle⁷⁰ –, même si une étude comparative a montré que Carthage n'était pas servilement imitée par les autres. On a plutôt affaire à un exemple de la complexité des relations que ces

communautés entretenaient entre elles, avec le pays d'origine, et avec les autres peuples de la Méditerranée, à la même époque. Il y a, évidemment, des différences pratiques : le type de pierre disponible sur place avait des conséquences sur les techniques employées, et les détails des moulures sont probablement dus à des artisans locaux et aux réseaux d'apprentissage. Mais d'autres choix font apparaître une ambivalence, voire une différenciation entre les uns et les autres.

La distinction la plus frappante concerne l'iconographie sur les tophets de Carthage et de Sulcis, sans doute les plus anciens⁷¹. Comme les stèles cataloguées en Sardaigne ne sont pas datées, on ne peut faire que des comparaisons grossières entre ces deux sites sur une période allant du VI^e au II^e siècle ; elles mettent en évidence de grandes différences : des représentations humaines apparaissent sur 71 % des stèles cataloguées à Sulcis contre seulement 6 % de celles de Carthage où on préférerait manifestement les figures géométriques, en particulier les Bétyles (pierre levée)⁷². Par ailleurs, à Sulcis, des hommes et des femmes sont représentés dans différentes poses, habillés ou nus (*fig. 5.4*) ; à Carthage, en revanche, le nombre de types humains est beaucoup plus limité.

Une comparaison plus large des stèles cataloguées à Carthage, Motyé, Tharros et Nora datant d'entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C., montre que si les bétyles et les idoles-bouteilles sont partout populaires, ces tophets sont illustrés de figures humaines de tailles très différentes : grandes à Nora et Motyé, comme à Sulcis, beaucoup plus petites à Tharros. À la même époque, les différences iconographiques entre Carthage et sa proche voisine maritime, Motyé, sont quasiment aussi importantes que celles avec Sulcis : cela ressort de la distribution du symbole du losange/hexagone, relativement populaire à Carthage, mais beaucoup moins à Tharros et Nora et très rare à Motyé. Il est totalement absent à Sulcis et à Hadrumète, une cité africaine voisine de Carthage⁷³. Hadrumète ne suit pas fidèlement le modèle de Carthage pendant cette période. Les stèles n'ont commencé à y apparaître qu'à la fin du V^e siècle, voire plus tard, et les rares d'entre elles

de la strate II (correspondant à la période allant de 400 à 250 av. J.-C.), qui ont fait l'objet de publications, sont très éclectiques⁷⁴. La scène qui représente une divinité sur un trône a beaucoup de parallèles à l'est, mais pas à Carthage ; deux stèles où figure un triple bétyle, les rapprochent plus de celles trouvées sur des sites sardes que de celles de Carthage, où le bétyle simple est la norme⁷⁵.

Les stèles de différents tophets trahissent aussi les relations multiples avec le Levant. Des identifications iconographiques précises avec le « pays d'origine » sont, de fait, plus fréquentes dans certains tophets, à l'exception de celui de Carthage⁷⁶. Motyé semble être le plus proche des sujets et des techniques caractéristiques de l'art levantin⁷⁷ : c'est, par exemple, le seul endroit où figurent des trônes ressemblant à ceux des *naiskoi* de Sidon, généralement représentés en trois dimensions à l'est ; des innovations ont eu lieu à l'ouest, comme dans l'exemple de Motyé, représentant un personnage assis sur un trône. Selon Moscati, ce phénomène sicilien-sarde en liaison avec une route maritime vers l'est « exclut probablement Carthage », la Sicile étant un point de passage vers la Sardaigne⁷⁸. Mais les idées ne voyagent pas sur des nuages : elles entraînent des choix, et les marchands et les voyageurs siciliens et sardes ne pouvaient pas ignorer ceux faits par Carthage.



5.4 Stèle du tophet de Sulcis représentant une femme avec un tambourin, entourée de motifs architecturaux sophistiqués sous un disque solaire ailé et une frise de cobras dressés.

Aussi Carthage n'est d'aucune sorte la référence centrale permanente des tophets de cette période ; cependant, les données iconographiques ne mettent pas non plus en évidence de fortes similarités aux niveaux régional ou insulaire : on a plutôt l'impression que les tophets empruntaient les uns aux autres différentes caractéristiques et qu'à l'intérieur même de leur cercle, chaque site possédait un lien culturel particulier avec le pays d'origine. Les concepts propres à la théorie sociale des réseaux pourraient ici nous aider. L'expérience normale dans les réseaux de toutes sortes, que ce soient ceux d'amis ou les réseaux sociaux propres à Internet, c'est qu'en choisissant quels liens faire, des « nœuds » (dans notre cas, les adeptes d'un sanctuaire ou d'un établissement précis) auront tendance à se lier à d'autres « nœuds » déjà riches de multiples liens ; cela pourrait expliquer le rôle de

premier plan occupé par les représentations carthaginoises sans que l'on ait eu besoin d'un pouvoir impérial pour l'imposer ni d'une envie d'imitation. En même temps, les identifications visuelles variées et croisées à l'intérieur du cercle des tophets, suggèrent une prolifération permanente de ce que les théoriciens des réseaux sociaux appellent des « liens faibles » à l'intérieur et au travers du réseau dans sa totalité, s'ajoutant à un système cohérent, dynamique et non centralisé, constituant ainsi un « monde » à petite échelle. Dans ce système, la concurrence et l'interaction entre les entités politiques, tout comme les liens socio-culturels, sont plus forts que l'impérialisme ou les relations politiques⁷⁹. Cet état des choses n'était néanmoins pas de nature à se prolonger.

Fragmentation et empire

Les guerres en Méditerranée centrale entre Carthage, Syracuse et Rome semblent avoir peu influencé la dynamique du cercle des tophets. Le sanctuaire de Motyé a survécu à la destruction de la cité par Dionysos I^{er} de Syracuse en 397 av. J.-C., peut-être même avant le III^e siècle⁸⁰ et les tophets sardes n'ont pas été affectés par l'annexion de l'île par les Romains en plein III^e siècle ; ils ont continué à fonctionner jusqu'au III^e ou même au II^e siècle à Nora et Tharros, au II^e siècle à Monte Sirai, et au II^e ou I^{er} siècle, à Sulcis. On a même trouvé à Monte Sirai la preuve de gros travaux dans le tophet vers la fin du III^e siècle, alors que l'île était déjà sous contrôle romain⁸¹. Mais l'apparence des sanctuaires a alors profondément changé : à partir du IV^e siècle, les tophets ont épousé des schémas régionaux plutôt que de se référer à des modèles extérieurs plus éloignés, et Carthage a pris de l'importance comme exemple, soit à suivre, soit à rejeter – un résultat direct, selon moi, d'un impérialisme carthaginois en plein essor dans la Méditerranée centrale à ce moment-là.

L'apparence même des sanctuaires carthaginois se modifie en profondeur, avec la généralisation des stèles taillées uniformément dans des blocs de calcaire ou *stelai*, la mode des pignons et, souvent, d'acrotères de

style grec. Au même moment, on voit apparaître de nouveaux symboles : le signe de Tanit, présent sur 48 % des stèles datant de cette période (contre seulement 5 % au IV^e siècle ou avant), le caducée sur 35 %, la main sur 31 %, et la combinaison d'un croissant et d'un disque sur 25 %. Il faut noter que ces motifs se retrouvent tous également sur des monuments plats en pierre au Proche-Orient⁸². Cette symbolique normalisée apparaît avec une fréquence toute particulière sur les stèles les plus fines et les plus petites – et donc les moins coûteuses –, alors que les plus grandes et les plus épaisses, donc les plus chères, tendent à être illustrées de motifs plus variés, empruntant des thèmes égyptiens, grecs et étrusques mais aussi levantins⁸³. On trouve des palmiers sur environ 5 % des stèles érigées à partir du IV^e siècle, et c'est dans presque tous les cas (vingt-huit sur trente) sur les stèles les plus épaisses, c'est-à-dire les plus coûteuses : si c'est un signe d'identité, il était le plus en vogue chez les adeptes les plus riches⁸⁴.

Ces différents choix sont cohérents avec les données épigraphiques : au IV^e siècle, un très large éventail social de personnes utilisait le sanctuaire de Carthage, des prêtres aux hommes politiques en passant par les bouchers et les métallurgistes, hommes libres comme esclaves⁸⁵. Ils sont également cohérents avec une baisse significative de la diversité, de la qualité et de la taille des urnes pendant cette période, ce qui permet de penser que le sanctuaire était fréquenté par des catégories sociales beaucoup plus diverses qu'auparavant⁸⁶. Ces développements pourraient être mis en rapport avec ce que Serge Lancel a appelé l'« évolution démocratique » de la cité à la fin du IV^e siècle et au III^e⁸⁷, et, sur le plan économique, à l'adoption d'un modèle intensif d'agriculture avec de petits producteurs, ce qu'illustre l'augmentation surprenante du nombre de sites dans l'arrière-pays carthaginois, passé de seulement neuf à cinquante aux III^e et II^e siècles⁸⁸.

Les tophets géographiquement les plus proches de Carthage présentent beaucoup de similitudes pendant cette période⁸⁹. C'est tout particulièrement le cas à Hadrumète, un allié militaire de Carthage depuis au moins la fin du IV^e siècle jusqu'à sa soumission à Rome en 149 av. J.-C.⁹⁰ À l'opposé des

stèles plus anciennes discutées plus haut, celles trouvées dans la strate III (vers 250-150 av. J.-C.) partagent beaucoup de traits avec celles de Carthage de la même époque : pignons et acrotères, caractéristiques « hellénisantes » des inscriptions à Tinnit comme à Baal Hammon, signe de Tanit et caducée. Une différence marquante, à Hadrumète, concerne l'emprunt d'anciens motifs carthaginois de grande qualité, y compris des éléments d'architecture grecque et égyptienne et un nombre significatif de bouteilles-idoles (qui apparaissent encore sur 6 % des stèles les plus épaisses cataloguées à Carthage, mais sur seulement 1 % des plus « minces »), et des bétyles alors qu'ils ont quasiment tous disparu dans la grande cité à la même époque. En revanche, on n'a trouvé qu'un seul exemple du motif de la main, particulièrement populaire sur les stèles de qualité inférieure à Carthage⁹¹. L'appropriation, faite en toute conscience, des modèles iconographiques des seules *stelai* de qualité supérieure de la Carthage de l'époque, ainsi que l'ensemble plutôt archaisant des motifs pourraient trahir la présence d'une communauté plus restreinte et plus conservatrice formée des citoyens les plus riches. Cela pourrait montrer que l'on n'est pas simplement ici face à une « influence » ou à une imitation inconsciente mais à un choix et une adaptation délibérés faits par des personnes d'une classe ou d'un statut social privilégiés.

Une autre communauté africaine a approché Carthage sous une perspective différente mais tout aussi étroite pendant cette période. Cirta (l'actuelle Constantine) était une cité royale numide cosmopolite située à environ cent kilomètres dans l'arrière-pays algérien. Les stèles trouvées dans son sanctuaire ont été datées, grâce à leurs styles, d'entre la fin du III^e siècle et la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C., même si les dates précises trouvées sur les inscriptions sont du II^e siècle⁹². On pense généralement qu'une communauté d'expatriés a créé le tophet de Cirta, peut-être même des personnes venues de Carthage : 94 % des noms des dédicataires sont sémites, les autres étant libyens, grecs et latins⁹³.

Comme dans la Carthage ou l'Hadrumète de l'époque, les offrandes à Cirta étaient faites à la fois à Baal Hammon et, dans 17 % des cas, à Tinnit⁹⁴. Les figures humaines sont très rares et la forme des stèles est inspirée de celles de Carthage de la même époque, même si les acrotères sont rares (*fig. 5.7*)⁹⁵. Le répertoire des motifs est relativement limité et semblable à celui des stèles les plus minces et les moins chères trouvées à Carthage à la même période. Les symboles les plus communs sont le croissant-disque, le caducée, la main et, en particulier, le signe de Tanit que l'on trouve sur près de la moitié des stèles – 242 sur 448 – souvent sous une forme, comme sur la *fig. 5.7*, anthropomorphisée⁹⁶. Par ailleurs, à Cirta, les dédicataires semblent à la peine pour faire référence à la nature inhabituelle de leurs offrandes, mentionnant à plusieurs reprises un *molk adam*, l'« offrande d'un humain », première évocation directe à un sacrifice humain depuis les dédicaces plus anciennes à un *molk baal*, l'« offrande d'une personne/citoyen »⁹⁷. Cette revendication explicite d'une pratique liée à la fois en réalité et en imagination à Carthage semble souligner les liens de la communauté de Cirta avec la grande cité.

Au même moment, on tombe, comme toujours, sur des particularités locales : les représentations d'armes sont, par exemple, très populaires à Cirta. Et si le sanctuaire distinguait, en matière religieuse, ses adeptes du reste de la communauté civique, les dédicataires faisaient référence aux ères royales numides locales comme système de datation, et le langage utilisé traduit une nouvelle mentalité : les inscriptions tendent, par exemple, à ne faire référence qu'à une seule génération d'ancêtres plutôt qu'à deux, la norme à Carthage⁹⁸.

On trouve des différences encore plus grandes en Sardaigne, où Carthage n'exerçait plus aucune attraction en tant que modèle pendant la période hellénistique et alors que l'iconographie des stèles gagnait en originalité. Même si les Sardes restaient ouverts aux modes carthaginoises, on a le sentiment, qu'au IV^e siècle, le petit monde des tophets s'est brisé en deux fragments régionaux distincts. Des signes de Tanit apparaissent sur

certaines des stèles les plus récentes à Tharros et Nora, mais celles de style *naiskos* continuent à être employées plutôt que les *stelai* étroites à la mode dans la Carthage de l'époque ; on ne trouve pas de main, et seulement un ou deux caducées. On trouve peu de références à l'iconographie méditerranéenne au sens large, et l'érection de stèles semble avoir connu un coup d'arrêt dans les deux types de sanctuaires au cours du IV^e siècle ou au début du III^e⁹⁹. À Sulcis, les stèles désormais dotées de pignons et d'acrotères deviennent plus plates et plus minces, et le motif principal – le plus souvent une figure humaine – est entouré d'une architecture de style égyptien ou grec, comme c'est aussi le cas sur le nouveau site tout proche de Monte Sirai¹⁰⁰.



5.5 Une stèle provenant du tophet de Cirta, représentant un croissant-disque, une étoile, un signe de Tanit et un caducée au-dessus d'une inscription et d'une tête de cheval.

Comment expliquer ces nouveaux réseaux d'identification plus restreints ? Ce ne peut pas être le résultat de l'intervention romaine : les stèles à Tharros et Nora ont disparu au cours de la première guerre punique, longtemps avant la victoire romaine, et l'annexion de l'île qui s'est ensuivie en 237 av. J.-C. Il faut plus probablement les mettre en rapport avec une rupture politique dans le cercle des tophets et, tout particulièrement, avec la puissance grandissante de Carthage, en particulier en Sardaigne. Diodore mentionne qu'après une révolte, en 379, les Carthaginois avaient vite réoccupé l'île, et dans un traité du IV^e siècle entre Carthaginois et Romains, rapporté par Polybe, ces derniers échappaient dorénavant aux règles commerciales imposées par les premiers, comme en 509, même s'il leur était totalement interdit de faire du commerce ou de fonder de nouvelles cités sur l'île (de même qu'en Afrique)¹⁰¹. Plus important, il fallait bien que l'île soit sous hégémonie carthaginoise, au III^e siècle, pour que l'on comprenne le traité de 237 qui en cédait le contrôle à Rome après la victoire de cette dernière au cours de la première guerre punique.

Les sanctuaires tophets ne sont donc pas une pratique « phénicienne » ni même « punique ». Les sacrifices rituels d'enfants et le culte des tophets étaient plutôt un phénomène d'une ampleur géographique et culturelle toute limitée, pratiqué par un petit groupe de communautés migrantes de langue phénicienne en Méditerranée centrale, caractérisé par des pratiques commerciales et religieuses qui le séparait des autres colons à l'Ouest mais aussi de leur pays d'origine au Levant. Les ressemblances culturelles architecturales entre les sanctuaires, et leurs cités, ont atteint leur acmé entre les VI^e et IV^e siècles av. J.-C., non pas en conséquence d'une alliance culturelle avec Carthage mais comme un réseau indépendant de sites dans lequel les différents sanctuaires pouvaient choisir des modèles soulignant les différences qui les séparaient – différences qui se sont accrues avec le développement de la puissance carthaginoise. À ce moment-là, un réseau

religieux plus étendu de centres méditerranéens plus grands tendait à éclipser le modèle d'identification collective représenté par le cercle des tophets ; et il était étroitement associé à l'impérialisme carthaginois.

Un Melqart méditerranéen

Selon Diodore, cité au début du chapitre 5, les Carthaginois n'implorèrent pas le seul dieu Baal Hammon pendant le siège de leur ville en 310 av. J.-C., mais aussi Melqart, « Roi (MLK) de la Cité (QRT) », dont le culte aurait été introduit en même temps que celui d'Astarté par le roi Hiram, le premier à célébrer son « Réveil » ou *egersis*, à Tyr au ¹*x*^e siècle. Je consacrerai ce chapitre aux liens créés par le culte de Melqart entre le Levant et les établissements de l'Ouest, mais aussi au sein du monde de langue phénicienne à l'Ouest, et la manière dont ils ont été renforcés en particulier par l'identification avec le dieu grec Héraclès. À la différence du culte de Baal Hammon, celui de Melqart a été à l'origine d'un réseau ouvert se déployant dans toute la Méditerranée, non seulement entre les anciens adeptes mais aussi avec les indigènes. Je montrerai que ce lien entre des régions de l'Ouest, jusque-là plutôt isolées les unes des autres – peut-être même, pour la première fois, avec les « colonies » de Tyr en Méditerranée centrale –, et leur cité mère ne s'est imposé qu'à partir du ²*iv*^e siècle av. J.-C.

Enfants de Tyr

Selon les sources gréco-romaines, Tyr aurait couvé d'un œil attentif ses enfants ; les liens entre les colonies et leur cité mère étaient placés sous le patronage de son principal dieu. Comme toujours, c'est sur Carthage que l'on est le mieux informé ; selon Diodore – confirmé par d'autres sources qui parlent d'une relation dans la durée –, ses habitants avaient coutume d'envoyer le dixième de leurs revenus à Melqart². Au ³*ii*^e siècle, Justin a rédigé une version abrégée de l'histoire universelle de Trogue Pompée,

datant du temps d'Auguste, aujourd'hui perdue ; selon lui, au VI^e siècle av. J.-C., les Carthaginois envoyaient une partie de leurs prises de guerre à Melqart ; et, au I^{er} siècle, selon Quinte-Curce, ils offraient à Tyr les dépouilles des villes conquises³. Si, à écouter Diodore, ils avaient négligé le paiement de la dîme avant d'être rappelés à l'ordre par l'adversité (les événements de 310 av. J.-C.), il est d'autres auteurs pour soutenir qu'une ambassade sacrée (*theoroi*) en provenance de Carthage était dans la cité pour célébrer la fête annuelle d'« Héraclès » – certainement l'*egersis* – pendant le siège de la cité par Alexandre en 322. Cette visite à la « cité mère » s'était déroulée « selon l'ancienne coutume [*nomimon*] », si l'on en croit Arrien qui s'appuie, pour une grande part, sur des sources datant d'Alexandre ; Quinte-Curce, qui insiste sur ce point, remarque que les Tyriens, fondateurs de Carthage, étaient toujours honorés au titre d'ancêtres⁴. On a évoqué au chapitre 4, le climat de suspicion qui avait entouré un Tyrien, Arsiton, à Carthage pendant les guerres puniques, mais on sait aussi que les deux cités entretenaient des relations diplomatiques régulières – quand Hannibal s'était enfui de Carthage en 195, et avait été reconnu dans l'archipel voisin de Kerkennah, il avait prétendu se rendre à Tyr comme ambassadeur⁵ ; au milieu du II^e siècle, Carthage envoyait chaque année à Tyr un navire chargé des premiers fruits de saison⁶.

Les deux mythes fondateurs de la cité africaine rendent bien compte des liens avec Tyr. Le premier est rapporté par Philistos, un historien sicilien de la première moitié du IV^e siècle : la cité aurait été fondée par Azoros et Cardechon, avant la guerre de Troie⁷. Ces noms, qui ont pour racine « Tyr » et « Carthage », impliquent que les deux cités étaient déjà liées à cette époque. Selon la tradition rapportée, au début du III^e siècle, par un autre historien, lui aussi sicilien, Timée de Tauroménion, la cité aurait été fondée en 814 av. J.-C.⁸. Mais tout ce que l'on sait là-dessus a été conservé dans des fragments d'une œuvre anonyme, *Sur les femmes* : le roi Pygmalion de Tyr avait tué le mari de sa sœur Elissa qui, en fuite avec sa suite, avait gagné l'Afrique – un voyage qui, selon l'auteur, lui valut le surnom de

D(e)ido, l'errante. Une fois en Afrique, elle aurait fondé la cité de Carthage mais plutôt que d'épouser le roi local, Hiarbas, elle avait préféré se jeter de son palais dans les flammes d'un bûcher⁹.

Selon Appien, un auteur moins ancien, cette seconde histoire avait toujours cours à Carthage : « Les Phéniciens ont fondé Carthage en Afrique cinquante ans avant la prise de Troie. Zorus ou Carchedon en étaient les fondateurs ou, comme le pensaient les Romains et les Carthaginois eux-mêmes, Didon, une Tyrienne qui avait assassiné son mari, Pygmalion, roi de Tyr, avant de dissimuler son forfait¹⁰. » D'autres sources font remonter l'histoire de Didon à des récits écrits en phénicien : Timée prétend ailleurs avoir consulté des « archives tyriennes » (τὰ παρὰ Τυρίων ὑπομνήματα)¹¹, et Josèphe prétend que Ménandre d'Éphèse – dont il dit aussi qu'il avait traduit d'anciens documents tyriens en grec – racontait cette même histoire au II^e siècle¹².

Carthage pourrait même avoir accrédité cette légende sur sa monnaie. Certains tétradrachmes en argent frappés à sa demande en Sicile vers 320 av. J.-C., ou un peu plus tard, sont illustrés du portrait d'une femme élégante coiffée d'une tiare phrygienne plissée (*fig. 6.1*). On ignore son nom et ni l'illustration du revers – un lion marchant devant un palmier – ni la légende – ὈΜΜΗΝΤ (du peuple du camp) – ne nous renseignent davantage. Selon Kenneth Jenkins, il était courant dans les colonies grecques de représenter leurs fondateurs sur leur monnaie, « ce qui rend tout à fait possible et plausible que la même chose ait été envisagée dans le cas des pièces carthaginoises en question¹³ ».

Des sources datant de l'empereur Auguste fournissent des versions plus sophistiquées de la légende de fondation de Carthage : l'*Énéide*, de Virgile, lie l'histoire de Didon à celle du héros troyen Énée, tandis que Justin conserve, dans son abrégé, la trame de l'histoire racontée dans *Sur les femmes* telle qu'elle nous est parvenue, sans manquer d'y ajouter quelques détails piquants¹⁴. Certains remonteraient peut-être au récit original de Timée : les noms de personnes comme Pygmalion, Elissa et Acherbas

(Pumayyaton, Elishat et Zakerbaal), la prostitution sacrée, la prêtrise héréditaire et l'immolation semblent provenir de sources levantines. D'autres traits pourraient avoir été ajoutés par la tradition grecque, en particulier la célèbre histoire dans laquelle Didon, pour installer ceux qui l'avaient suivie, rusa pour faire l'acquisition des terres où fonder sa nouvelle cité : elle proposa aux autochtones de leur acheter autant de terres que ce qu'une peau de bœuf eût couvert, puis, l'affaire faite, la découpa en bandes si minces qu'avec cette seule peau on allait entourer toute la colline dont on avait besoin, ce qui expliquerait le nom de « Byrsa ». La source doit être grecque, car *bursa* signifie « cacher » dans cette langue ; elle correspond bien au stéréotype gréco-romain qui représentait les Phéniciens comme des menteurs indignes de confiance. Même si Justin a repris cette anecdote, n'écartons pas une origine locale avant sa transmission par Timée¹⁵.



6.1 Tétradrachme en argent, frappé par Carthage en Sicile vers 320 av. J.-C., représentant une femme avec une coiffure sophistiquée et, au revers, un lion devant un palmier.

Ces récits légendaires établissent – au moins à partir du IV^e siècle – un lien entre Tyr et Carthage, même si Melqart n'apparaît que dans le récit plus tardif de Justin où il est d'ailleurs confiné dans un rôle mineur : Acherbas, le mari de Didon, était le grand prêtre de Melqart et, après sa mort, Didon était partie en emportant les *sacra* – les symboles et objets associés à son culte¹⁶. On ignore si cette partie de l'histoire date aussi de la version originale, mais elle semble impliquer des savoirs locaux – les deux piliers et

peut-être aussi l'olive, dont il était de notoriété publique qu'ils ornaient les sanctuaires de Melqart à Tyr comme à Gadès, pourraient correspondre à ces mystérieux *sacra*¹⁷.

Un détail est néanmoins vérifiable : la monnaie carthaginoise a favorisé le lien avec Melqart pendant la période hellénistique ; vers 300 av. J.-C., une série de tétradrachmes en argent frappés en Sicile, durant une décennie environ, représente une tête d'« Héraclès » qui, dans ce contexte, doit être compris comme étant Melqart (*fig. 6.2a*)¹⁸. Deux inscriptions de la période hellénistique mentionnent également une « maison » ou « temple » (BT) de Melqart à Carthage, et même si on ne trouve que de rares invocations directes à cette divinité dans l'ensemble des vestiges épigraphiques de la cité, le titre « ressusciteur du Dieu » (MQM'LM) dans plus de vingt-cinq inscriptions de la période hellénistique, est certainement lié au concept, sinon à la pratique, de l'*egersis*¹⁹. Par ailleurs, « Melqart » se retrouve dans plus de 1 500 noms carthaginois composés, comme Hamilcar et Bodmilcart²⁰.

Tout cela conforte la théorie d'une identité civique relativement stable de Carthage en tant que colonie tyrienne placée sous la protection et le patronage de Melqart au IV^e siècle ; comme le dit Irad Malkin, ses relations avec Tyr semblent plus « vivantes, permanentes et assurées » que celles que les colonies grecques entretenaient avec leur cité mère²¹. Mais Carthage n'était pas le seul établissement levantin censé avoir été fondé par Tyr ; d'autres cités eussent été justifiées de se réclamer de liens plus anciens avec Melqart.

Un réseau à l'Ouest

Les récits de fondation de Gadès font état à la fois du pouvoir tyrien et de Melqart qui passe ici au premier plan. Selon Velleius Paterculus, la cité avait été créée par la flotte de Tyr, vers 1100 av. J.-C.²², date fixée en référence à la guerre de Troie ; c'est cette histoire que l'on répandait, semble-t-il, à Gadès : selon Strabon, les Gaditains prétendaient que leur cité

avait été fondée par les Tyriens à la suite d'un oracle d'Héraclès ; pour Posidonius ce n'était là qu'un « mensonge phénicien » ; on peut donc penser qu'au 1^{er} siècle av. J.-C., du temps de Strabon, deux générations plus tard, cette histoire était considérée comme d'origine locale²³. Selon une scholie au *Periegesis* de Dionysos, Héraclès en personne aurait fondé la ville ; d'où cela vient-il²⁴ ? On l'ignore bien que l'on sache que la cité possédait depuis de longues années un temple riche et célèbre dédié à Melqart ; il aurait abrité les piliers et le tronc d'olivier, symboles du dieu, et ses ossements. Silius Italicus, une source malheureusement peu fiable, prétend que le temple ne contenait ni statue ni image des dieux, que son bois de charpente était imputrescible, que les prêtres restaient célibataires, que les femmes et les porcs y étaient interdits²⁵.

Deux autres établissements occidentaux auraient eu le droit de se réclamer d'origines très anciennes semblables et entretenir le même type de liens : selon Velleius Paterculus, Utique, sur la côte tunisienne, avait été fondée par la flotte tyrienne quelques années après Gadès, et Pline l'Ancien dit que son temple d'« Apollon » datait de la création de la cité, que son bois de charpente était, lui aussi, imputrescible – tel celui de Gadès décrit par Silius Italicus. De l'autre côté du détroit, Pline fait état d'un autre sanctuaire (*delubrum*) dédié à Héraclès dans l'établissement de Lixus, sur la côte Atlantique marocaine, plus ancienne encore que Gadès²⁶.

La fondation coloniale racontée dans l'abrégé de Trogue Pompée, dû à Justin, a récemment supporté une autre interprétation selon laquelle ces identifications mutuelles avec Melqart et Tyr ont été à l'origine d'un réseau de rapports et d'obligations mutuelles entre ces deux puissantes colonies levantines. Dans un passage récapitulatif la succession des pouvoirs impériaux en Espagne, Justin explique en quoi la fondation d'une colonie avait pour conséquence l'imposition de la règle carthaginoise sur les royaumes locaux :

Ensuite, après les royaumes d'Espagne, les Carthaginois furent les premiers à s'emparer du pouvoir sur la province. En effet, alors que les Gaditains avaient transporté en Espagne, sur un

ordre reçu pendant leur sommeil, les *sacra* d'Héraclès [...], depuis Tyr, origine également des Carthaginois, et qu'ils avaient fondé là-bas une ville, les peuples voisins de la nouvelle ville prenant en haine son accroissement et pour cette raison harcelant les Gaditains par la guerre, les Carthaginois envoyèrent des renforts à leurs parents [*consanguinei*]. Grâce à une expédition couronnée de succès, ils vengèrent les Gaditains des injustices, et, par une injustice plus grande, ils annexèrent à leur propre empire une partie de la province. Plus tard, encouragés par ces premières victoires, ils envoyèrent Hamilcar comme général avec une nombreuse armée pour conquérir toute la province²⁷.

On a d'habitude considéré que cette nouvelle colonie était Gadès ; après quoi, il y aurait eu un saut dans le temps avant qu'une querelle n'opposât la cité aux peuples autochtones, provoquant la prompte intervention de Carthage – un épisode qui daterait d'entre le VI^e et le IV^e siècle, selon la chronologie de l'impérialisme carthaginois en Ibérie –, avant la référence finale à l'occupation d'une partie de l'Espagne par Hamilcar en 237 av. J.-C. Dans sa relecture de ce texte, Manuel Álvarez Martí-Aguilar défend l'idée qu'il ne peut pas s'agir de Gadès, puisque les fondateurs de la nouvelle cité étaient déjà des « Gaditains »²⁸. De plus, la phrase suppose un laps de temps important entre la fondation coloniale et la querelle avec les populations des environs. La méthode employée par Justin dans sa version abrégée de Trogue Pompée consistait à omettre de la matière plutôt qu'à résumer, tout en le signalant par l'usage d'un mot indice : c'est le cas ici, pour les deux sauts chronologiques significatifs, entre le règne des royaumes ibériques et la fondation de la colonie (*deinde*, « ensuite ») ; en revanche, on ne trouve aucun signe de rupture entre la fondation de la colonie et les querelles avec les autochtones qui déterminèrent l'intervention carthaginoise²⁹.

Renvoyant aux fouilles archéologiques, Trogue Pompée ferait ici, selon Álvarez Martí-Aguilar, référence à la fondation de Carteia, sur la côte espagnole, près du rocher de Gibraltar, au IV^e siècle. Gadès était alors de plus en plus active en Ibérie et une intervention impériale carthaginoise est tout à fait plausible. C'était bien avant l'expédition d'Hamilcar de 237 à laquelle Justin se réfère à la fin du passage – destinée, selon le récit quasiment contemporain de Polybe, à récupérer des territoires perdus³⁰. Il y

avait certainement un culte d'Héraclès à Carteia sous domination carthaginoise³¹, et Strabon nous a transmis le récit d'un auteur du III^e siècle av. J.-C., Thimostène, selon qui Calpe (Gibraltar) – qui va souvent de pair avec Carteia dans les sources antiques – avait été fondée par Héraclès, d'où son nom d'autrefois – Héracléia³².

Que la colonie évoquée par Justin ait été ou non Carteia, cette nouvelle interprétation permet de mieux comprendre les fonctions du culte de Melqart. Il a, d'une part, permis de tisser tout un ensemble de liens verticaux entre Tyr, ses colonies, et les colonies de ses colonies : selon Justin, les Tyriens avaient autorisé les Gaditains à emporter des objets sacrés (une fois encore, les *sacra*) du sanctuaire de Melqart dans leurs propres colonies, tout comme cela avait déjà eu lieu, sur un mode moins officiel, dans l'histoire d'Elissa précédant la fondation de Carthage. Mais, d'autre part, avec ce dieu s'établissaient de multiples nouveaux liens horizontaux : les relations que Gadès comme Carthage entretenaient avec Tyr créaient à leur tour un lien entre elles, que Trogue Pompée considère comme fondé sur le sang. Il obligeait Carthage à soutenir militairement Gadès, tout comme les Tyriens espéraient que les Carthaginois voleraient à leur secours en 332 av. J.-C. Qu'il y ait eu parenté entre ces cités, Silius Italicus en est également persuadé, au I^{er} siècle apr. J.-C. : il appelle les Carthaginois des « Tyriens » et parle de Gadès comme d'un « cognat³³ ». Et dans son récit de la fondation de Carthage, Justin inscrit aussi Utique dans ce réseau : lors de la fondation de la cité, des ambassadeurs seraient venus d'Utique riches de cadeaux pour leurs parents (*consanguinei*), un encouragement à fonder une cité³⁴. Álvarez Martí-Aguilar parle d'« un réseau de cités dont les habitants reconnaissaient Tyr comme leur terre natale et comme source de légitimité politique et religieuse pour leurs propres communautés, liées ensemble par des liens de parenté à travers la figure de Melqart [...], ce qui créait des obligations d'entraide et de soutien³⁵ ».

Carthage, Gadès, Utique, Lixus et une autre cité que j'appellerai ici, par souci de simplicité, Carteia, étaient aimantés par Tyr et son principal dieu, intérêt qu'elles formulaient en termes de parenté. Elles partageaient du coup, les mêmes récits de fondation – les seules légendes dans les établissements de langue phénicienne, ce qui était loin d'être le cas chez les Grecs –, impliquant toujours, d'une manière ou d'une autre, les Tyriens ; dans les cas de Gadès, Carteia et Carthage, elles font état du transfert d'objets de culte du temple tyrien de Melqart. À Gadès et Lixus, on avait érigé un temple de ce dernier, et à Gadès et Carteia, un oracle du dieu avait rappelé l'étrange histoire racontée par l'auteur de l'Antiquité, Nonnus, de la fondation de Tyr sur deux rochers « ambrosiaques » à la demande du dieu³⁶. Ces mythes alignaient donc ces cités les unes sur les autres³⁷.

L'aire culturelle dont le pivot était Melqart s'étendait néanmoins bien au-delà des colonies qui revendiquaient Tyr comme cité-mère. La meilleure preuve est en Sardaigne où une inscription à Tharros, datant d'entre le III^e et le II^e siècle av. J.-C., rapporte avec force détails la construction d'un temple dédié « au seigneur, au saint dieu Melqart sur [ou “par-dessus” ou “au-dessus”] le rocher [...] ». Une référence au rocher sur lequel Tyr avait été construite et auquel la cité devait son nom³⁸. On retrouve aussi la formule « au seigneur, à Melqart sur le rocher [L HŞR] » sur deux autres inscriptions du IV^e ou III^e siècle en Sardaigne, sur une colonne en pierre à Karales, sur une plaquette en bronze commémorant la construction du grand sanctuaire de Sardos à Antas, ainsi que sur le socle d'une statue du III^e siècle à Ibiza³⁹. Cette formule souligne le lien entre le dieu et sa ville, et donc avec Tyr, de quoi penser qu'être tyrien faisait partie de l'identité de ces cités occidentales, même en dehors d'un contexte colonial⁴⁰. On a trouvé une phrase semblable sur les dédicaces de deux frères à Melqart $\acute{B}L \acute{S}R$ (seigneur de Tyr) à Malte (discutées plus haut)⁴¹.

Plus loin, Strabon affirme qu'en Ibérie, une île proche de Huelva était « consacrée à Héraclès », et que, près de Carthagène, une autre l'était à « Héraclès »⁴². On trouve aussi dans l'ouest de la Sicile, le nom Abdmelqart

(esclave ou serviteur de Melqart) aux VI^e et V^e siècles, et une cité du nom de Rosh Melqart (RŠ MLQRT, cap Melqart) qui a émis de la monnaie à la fin du IV^e siècle av. J.-C.⁴³. Selon toute probabilité, la cité côtière du sud, Héracléa Minoa, qui fut, selon Hérodote, d'abord une colonie de la Sélinonte grecque. Carthage l'avait envahie en 357 av. J.-C., et semble en avoir gardé le contrôle pendant l'essentiel du siècle suivant : les Carthaginois auraient pu lui donner, au moins pour des raisons monétaires, un nouveau nom rappelant leur dieu, équivalent d'Héraclès⁴⁴. Enfin, Ptolémée le Géographe rapporte qu'au II^e siècle apr. J.-C., Melqart avait un temple sur Malte⁴⁵.

Dans toute la Méditerranée occidentale, le culte de Melqart a favorisé le développement de liens étroits entre les colonies tyriennes et leur cité mère ; il n'est donc pas surprenant que Diodore en fasse un dieu protecteur des migrants (παρὰ τοῖς ἀποίκους)⁴⁶. La figure et le culte de Melqart étaient à l'arrière-plan des liens bilatéraux entre Tyr et ses colonies, mais encourageaient du même coup le réseau de connexions directes entre ces différents établissements de peuplement ; au fil du temps, dans d'autres contextes, des populations de langue phénicienne à l'ouest l'adoptèrent à leur tour. Mais Melqart ne liait pas seulement entre eux les migrants levantins : il les raccordait aussi aux traditions et aux colons grecs, par l'intermédiaire d'Héraclès.

Compagnons de route

Dès le V^e siècle av. J.-C., Hérodote savait que Melqart « était » Héraclès : il décrit le temple de Melqart, quand il rapporte sa visite au célèbre sanctuaire du dieu à Tyr⁴⁷. Ce syncrétisme était un phénomène courant dans la Méditerranée polythéiste de l'Antiquité : « La religion était une *langue* universelle ; les noms locaux des divinités des *paroles* distinctes⁴⁸. » Hérodote savait qu'Héraclès pouvait occuper la place d'autres dieux : quand il s'était rendu dans le temple de Melqart à Tyr, sa mission était d'explorer les origines de l'« Héraclès égyptien », mais il visita aussi dans

la même cité un sanctuaire à « Héraclès de Thasos⁴⁹ ». D'autres auteurs grecs font, de même, référence à Melqart comme « Héraclès », tout en spécifiant parfois qu'ils entendaient par là l'« Héraclès tyrien » pour le distinguer non seulement du héros grec ou « argolide » du même nom – beaucoup plus jeune – mais aussi d'un nombre considérable d'autres divinités étrangères⁵⁰.

Il devait être très facile de faire un lien entre Melqart et Héraclès. Comme l'explique Richard Miles, ces deux figures enjambaient la division entre dieux et humains : « Héraclès, fils de Zeus et d'une mère humaine, a dû gagner le droit de devenir lui-même un dieu grâce à ses travaux héroïques ; Melqart, bien qu'il soit un dieu, était aussi la figure mythique du roi de Tyr et l'ancêtre de sa lignée royale⁵¹. » Tous les deux étaient nés une seconde fois en passant à travers le feu⁵². Et tous les deux étaient étroitement associés à la colonisation : comme on l'a vu, dans les textes gréco-latins, Melqart est au cœur des récits phéniciens de fondation de plusieurs cités – ce sont en fait les seuls mythes qui lui soient associés –, tandis qu'Héraclès fraye le chemin à la colonisation grecque grâce à sa conquête de vastes territoires et à la fondation de dynasties de colonisateurs, garantissant dans les deux cas les droits des nouveaux arrivants et la propriété des terres occupées⁵³. Ces deux figures auraient évolué dans l'imaginaire grec en rapport avec la géographie de l'émigration à l'ouest : selon Colette Jourdain-Annequin, les auteurs grecs des périodes archaïque et classique situaient certains exploits de l'Héraclès grec – en particulier le vol des bœufs de Géryon ou des pommes du jardin des Hespérides –, dans des lieux de culte de Melqart ; Géryon était, par exemple, situé à Gadès et le jardin des Hespérides à Lixus⁵⁴. Pour Irad Malkin, l'association particulière de Melqart avec les colonies tyriennes – comme Carthage et Gadès – « a probablement favorisé l'intérêt des Grecs pour Héraclès, identifié avec Melqart, comme héros associé avec la colonisation, voire la justifiant⁵⁵ ».

Que les Grecs aient été familiers de ce lien entre Melqart et Héraclès transparaît dans un épisode survenu un siècle après le passage d'Hérodote dans le temple tyrien, quand un autre visiteur qui n'était pas, lui, le

bienvenu, annonça son arrivée. En 332 av. J.-C., Alexandre le Grand accepta la proposition de capitulation faite par Tyr devant l'avance de ses troupes mais, selon Quinte-Curce, il exigea « un sacrifice à Héraclès, celui des dieux que les Tyriens honoraient par-dessus tous les autres. Les rois de Macédoine, ajouta-t-il, rapportaient à ce dieu leur origine, et c'était la voix même d'un oracle qui lui avait ordonné ce sacrifice⁵⁶ ». Que les raisons rapportées par Quinte-Curce soient vraies ou non, pas de doute : Alexandre aimait se présenter comme un descendant d'Héraclès, ce dont témoigne la grande quantité de pièces de monnaie où sous l'apparence du dieu il est revêtu d'une peau de lion. Cela expliquerait son désir tout particulier de s'associer publiquement avec Melqart même si – comme le remarque Brian Bosworth – cette demande inhabituelle au moment précis du rite annuel de l'*egersis* « a dû être vécue comme une tentative de contrôler ou d'interférer avec la célébration de la fête nationale » ; cela aurait eu l'avantage de souligner le statut de vassale de Tyr. Le refus poli des Tyriens poussa Alexandre à assiéger la cité pendant sept mois, jusqu'à sa reddition⁵⁷.

Tous ceux qui parlaient phénicien devaient se sentir concernés par le syncrétisme grec entre les deux dieux⁵⁸. On en a de multiples preuves : selon la plus célèbre, rapportée par Silius Italicus, à Gadès, les portes du temple de Melqart étaient décorées avec les douze travaux d'Héraclès ; selon Philostrate, ils étaient plus modestement représentés sur un autel en pierre spécialement dédié à l'Héraclès « thébain » – à ne pas confondre avec l'« égyptien » dont les autels, en bronze, étaient sans décor⁵⁹. On ne sait pas à partir de quand les populations de langue phénicienne ont associé les deux dieux même s'il existe un nombre considérable de représentations d'Héraclès qui pourraient donc faire référence à Melqart dans les contextes de langue phénicienne⁶⁰ ; le premier exemple d'un « Héraclès purement grec, équivalent de Melqart » se trouve sur des tétradrachmes, évoqués plus haut, frappés par Carthage vers 300 av. J.-C. : ils imitaient avec soin les pièces très répandues émises par Alexandre et ses successeurs immédiats

dans leurs ateliers de l'est de la Méditerranée (*fig. 6.2*)⁶¹. Comme dans le cas de l'appropriation du *phoinix*, les Carthaginois empruntaient ici une idée grecque et la faisaient leur⁶².



6.2 Pièces représentant Héraclès. (a) Tétradrachme carthaginois de 305-295 av. J.-C., représentant d'un côté Héraclès – ou Melqart – coiffé d'une peau de lion et, de l'autre, une tête de cheval et un palmier. La tête imite ouvertement une pièce frappée par Alexandre et ses successeurs dans l'est de la Méditerranée, comme (b), un tétradrachme d'argent frappé par Ptolémée I^{er} dans les années 323-316 av. J.-C., avec un portrait d'Héraclès sur un côté, et une représentation de Zeus sur un trône avec un aigle et un sceptre.

On aurait pu penser que le lien entre les deux dieux chez les populations de langue phénicienne remontait plutôt au VI^e siècle, ce dont témoigneraient les statuettes en calcaire d'une figure masculine très populaire dans les sanctuaires chypriotes entre les VI^e et IV^e siècles, souvent présentée dans les musées et les catalogues comme Héraclès et/ou Melqart. Le personnage combine les attributs grecs d'Héraclès – la massue et la peau du lion de Némée sur la tête, les pattes jointes sur la poitrine –, avec les tropes d'origine proche-orientale du Dieu punisseur et du Maître des animaux : le personnage brandit derrière son occiput une massue dans la main droite et saisit, avec la gauche, un lion en miniature (*fig. 6.3*)⁶³. Mais on ne trouve

pas de dédicace à Héraclès à Chypre à cette époque ; selon Derek Counts, il serait assez bizarre, dans la logique des récits grecs, qu'Héraclès soit revêtu de la peau du lion... qu'il s'apprête justement à vaincre et écorcher⁶⁴. On n'a aucune preuve directe d'une quelconque association avec Melqart, et les sanctuaires en cause sont dédiés à de multiples autres dieux, dont Reshef et Apollon⁶⁵. Pour Counts, la figure hybride traduit davantage l'idée de maîtrise des animaux dans un monde agricole qu'un quelconque dieu grec ou phénicien : à cette époque, les mêmes sanctuaires abritent souvent des « Maîtres des béliers » et l'étiquette neutre de « Maître du Lion » décrit bien la nature de l'imagerie ainsi que l'étendue de notre ignorance sur sa véritable signification dans ce contexte⁶⁶.



6.3 « Maître du Lion », figurines chypriotes en calcaire datant du VI^e siècle, souvent identifiées avec Héraclès.

Les tentatives pour dater l'adoption de l'imagerie d'Héraclès dans le culte de Melqart sont compliquées parce que l'on n'a aucune idée de ce à quoi Melqart était supposé ressembler avant que son image ne soit « remplacée » à l'ouest par celle d'Héraclès. Les descriptions du sanctuaire de Melqart à Gadès suggèrent une représentation purement symbolique⁶⁷, et l'on ne possède qu'une représentation orientale du dieu dans une inscription araméenne sur une stèle datant d'environ 800 av. J.-C., en provenance de Breidj, près d'Alep, dans le nord de la Syrie. Un dieu barbu, torse nu, vêtu d'un court kilt de style égyptien et d'un bonnet conique se tient de profil, un arc dans le dos, une fleur de lotus dans la main droite, et une hache au tranchant semi-circulaire dans la gauche. Selon Bonnet, il s'agit « clairement d'une image composite avec des références égyptienne et syrienne-hittite », si bien qu'il est difficile de savoir si cet unique exemple pioché hors de « Phénicie » constitue bien une image canonique du dieu⁶⁸.

Il aurait pu être présent sur certaines pièces de monnaie avant son travestissement en Héraclès. Sur des pièces d'argent frappées à Tyr entre 425 et 333-332 av. J.-C., environ, un dieu barbu qui brandit un arc et un carquois chevauche un cheval de mer ailé ou un hippocampe (*fig. 4.5c*)⁶⁹. Cette image est inspirée de l'archer perse à pied : aucun écho ou attribut qui soit propre à Héraclès⁷⁰. Rien ne permet d'identifier explicitement ce personnage comme étant Melqart même si, selon Jessica Nitschke, on a du mal à imaginer de quel autre dieu il pourrait s'agir, au moins à Tyr, et que le symbolisme marin convient à un dieu en lien étroit avec les migrations⁷¹. La cité sicilienne de Rosh Melqart recelait un autre portrait probable de Melqart parmi des pièces de la fin du IV^e siècle (*fig. 6.5*) : étant donné le nom de cette cité, le dieu est le plus susceptible de figurer sous la forme de cette tête masculine barbue portant une boucle d'oreille⁷².

À partir de la fin du IV^e siècle abondent les images représentant Héraclès dans des contextes où on parlait phénicien avec des références très

probables – et même parfois certaines – à Melqart. C’est le cas sur des pièces de monnaie dans toutes les régions de langue phénicienne d’Ibérie et d’Afrique du Nord, émises par d’incontestables ou de supposés établissements levantins, mais aussi bien au-delà⁷³. Les exemples, datant du III^e siècle, de la tête d’Héraclès et de sa peau de lion, en provenance du principal lieu de culte de Melqart à Gadès, doivent être considérés comme des images du dieu, et l’on peut parier que c’est également vrai pour les pièces plus tardives du même type trouvées en Espagne ; certains exemples africains sont plus ambigus. Melqart est explicitement associé à Héraclès dans une seule source écrite phénicienne – pour la première fois à notre connaissance –, au III^e ou II^e siècle, sur une inscription bilingue à Malte où deux frères de Tyr avaient fait graver en phénicien : « À notre seigneur, à Melqart, Baal de Tyr », au-dessus du texte grec : « À Héraclès Archégète »⁷⁴.



6.4 Tétradrachme en argent avec la légende punique « Rosh Melqart », représentant un homme barbu qui pourrait être le dieu Melqart.

Peu importe la date à laquelle elle devient la norme, cette représentation de Melqart, sous l’apparence d’Héraclès, rendait le lien entre ces deux dieux encore plus évident et immédiat aux yeux des dévôts de Melqart comme à ceux d’Héraclès, ce dernier n’étant jamais, quant à lui, représenté sous l’apparence de Melqart. Et si, quand les populations de langue phénicienne regardaient Melqart, elles voyaient Héraclès, il devenait difficile de concevoir le culte du premier de manière exclusive. Avec leur recours à une iconographie héraclienne pour leur dieu tyrien, les migrants

du Levant consolidaient leur relation avec Tyr, mais aussi celle qui les liait entre eux, sans oublier celle qu'ils entretenaient avec les colonies grecques protégées par Héraclès dans l'ouest de la Méditerranée.

Il ne s'agit pas seulement d'une question de relations internes ou entre des populations migrantes dans le monde méditerranéen : à la différence de Baal Hammon, Melqart était un dieu facile à exporter, et il permettait de tisser des liens avec les populations précoloniales susceptibles de l'adopter et de l'intégrer à leurs propres légendes⁷⁵. Pausanias, un auteur grec du II^e siècle apr. J.-C., rapporte, par exemple, une histoire sarde associant « Héraclès » avec un certain « Macéris », qui pourrait être une tentative pour prononcer le nom de Melqart en grec – tout en l'assimilant à un héros local : « On assure que les Libyens furent les premiers qui y débarquèrent de leurs vaisseaux ; ils avaient pour chef Sardos, fils de Macéris, surnommé Héraclès par les Égyptiens et les Libyens⁷⁶. » Sardos est le nom grec du dieu connu en latin comme Sardus Pater (Sardos le Père), célébré dans un sanctuaire à Antas dans le sud-ouest de la Sardaigne, à la fin du V^e et au IV^e siècle av. J.-C. Là, des inscriptions préromaines le dénomment Sid Babi : Sid est un terme importé – le nom d'une divinité mineure du Levant ; Babi semble être le nom local d'un dieu⁷⁷. Comme les liens entre Héraclès et Melqart, l'identification entre le levantin Sid et ce dieu sarde résulte du mélange de nouveaux voisins, colons et colonisés⁷⁸. L'association plus tardive entre ce dieu double et Melqart n'était pas seulement un concept grec : une inscription du IV^e ou du III^e siècle à Carthage fait aussi référence à « SidMelqart »⁷⁹.

À ce mythe fondateur sarde, Melqart n'est pas directement mêlé, mais son fils oui. Il installe pourtant Melqart au cœur de l'histoire locale : tout comme Babi-Sid-Sardos descend de l'Africain Macéris-Melqart-Héraclès, les Sardes dépendaient politiquement de Carthage, la cité africaine de Melqart. Selon Corinne Bonnet, cette histoire est un exemple de « légitimation de la domination coloniale de Carthage sur la Sardaigne⁸⁰ ». D'autre part, comme on l'a déjà noté, le sanctuaire d'Antas a également

livré une dédicace, du IV^e ou III^e siècle, à Melqart de Tyr en rapport avec une activité de construction dans la zone sacrée, qui pourrait laisser penser à une présence significative de ce dieu⁸¹ ; et ce n'est pas la seule preuve de la présence de Malqart en Sardaigne.

Il est même possible que Carthage y ait vivement encouragé son culte : dans une inscription sur le temple de Melqart à Tharros, on trouve une référence à des représentants de QRTḤDŠT la « nouvelle cité » africaine, même s'il pourrait aussi s'agir de la ville connue en grec sous le nom de « Neapolis », de l'autre côté du détroit, face à Tharros, ou peut-être de Tharros⁸². Si Carthage n'était pas officiellement mêlée à l'affaire, l'adoption de Melqart comme père d'un important dieu local pouvait être encore une manière de réagir à l'hégémonie croissante de la Carthage « tyrienne » aux IV^e et III^e siècles, une manière de lui donner du sens, de l'intégrer dans le mixte culturel autochtone et colonial. Les indigènes comme les migrants pouvaient tirer d'importants bénéfices d'une telle stratégie : comme on l'a déjà noté au chapitre 2, c'est à cette période qu'une identité « sarde » a commencé à se manifester.

Les mythes font partie des rares clés qui nous permettent de saisir la manière dont le monde colonial se voyait lui-même ; les colons et leurs nouveaux voisins semblent avoir perçu leurs dieux communs dans des termes destinés à effacer les différences ethniques entre Phéniciens, Grecs et Sardes. Cette identification avec Héraclès, au moins parmi les Grecs, à partir d'une date relativement ancienne, aurait fait de Melqart un choix assez malheureux pour défendre une identité phénicienne – faite simultanément d'oppositions et de liens ; comme on l'a vu, le rôle d'Héraclès, de Melqart et de Macéris n'était pas de renforcer une quelconque identité collective exclusive : ils étaient trop facilement partagés ; dans le cadre colonial, il leur revenait plus un rôle de médiateurs que d'instruments de distinction. La façon dont les migrants de langue grecque, comme ceux de langue phénicienne, mais aussi les autochtones fabriquaient des mythes de fondation impliquant les mêmes figures

légendaires, souligne, à leur tour, comment les migrations aboutirent à la construction d'un monde méditerranéen commun. L'adoption de Melqart a ouvert les portes à une Méditerranée en train de devenir un ensemble cohérent grâce à ses mythes et permit à ses disciples de se définir dans des termes communs à tout son pourtour. Tout compte fait, il n'est pas surprenant que l'imagerie d'Héraclès/Melqart a été adoptée plus largement en dehors de Carthage que le symbolisme ethnique étroit du palmier qui, après les exemples des v^e et iv^e siècles à Motyè et à Rosh Melqart (*chapitre 4*), ne se retrouve plus que sur la monnaie des ii^e et i^{er} siècles av. J.-C., à Thagaste en Algérie⁸³.

Une communauté imaginaire ?

Populaire et ouvert, le réseau de Melqart était-il dans la logique impérialiste d'un système colonial tyrien aussi ancien que les fondations de la période archaïque, ou est-il une invention plus tardive ? Les données relatives à Melqart dans l'ouest de la Méditerranée n'apparaissent jamais avant le iv^e siècle. Ce n'est pas simplement le résultat d'une absence générale de données pour les périodes plus anciennes : comme on l'a vu au précédent chapitre, nombreuses sont, aux vii^e et vi^e siècles, les références formelles et institutionnelles à Baal Hammon sur plusieurs sites à l'ouest. Plus ancienne encore, l'une d'elles à propos d'un dieu qui s'apparenterait à Melqart, mais ce n'est pas le dieu civique de Tyr : en 2003, une inscription à Ibiza, incisée dans une tablette, soit un os d'animal, et datant de la première partie ou du mitan du vii^e siècle av. J.-C., contient une dédicace à « EshmounMelqart », un nom double qui n'a sa réplique que dans le sanctuaire de Batsalos-Kition à Chypre au iv^e siècle⁸⁴. Serait-ce une divinité chypriote inconnue ? Quels que soient le culte ou la circonstance cachée derrière cette brève apparition dans l'ouest de la Méditerranée, la référence à Eshmoun – un dieu de Sidon – suggère qu'il s'agit d'un fragment d'une autre histoire que celle de Tyr et de ses établissements fondés au loin et

amène à penser qu'une relation différente entre les migrants de l'ouest et leur pays d'origine, mobilisant les dieux de plusieurs cités mères, aurait peut-être été envisagée au VII^e siècle⁸⁵.

Ce n'est également qu'au IV^e siècle qu'un ensemble de relations étroites entre Tyr, Carthage, Utique et Gadès apparaissent pour la première fois dans un traité conclu entre Carthage et Rome, probablement en 384 av. J.-C. Le plus ancien traité entre les deux cités, probablement daté de 509 par Polybe, ne mentionnait que « Carthage et ses alliés », mais dans sa prorogation au IV^e siècle, les Utiquains et les Tyriens, avec leurs « alliés », font désormais partie de la liste aux côtés de Carthage⁸⁶. De plus, alors que le premier traité interdisait de voyager au-delà du « Bon Promontoire » – probablement le cap Bon –, le second, proscrivait aussi tout déplacement au-delà d'une certaine « Mastia Tarseion », que ce soit pour « marauder, commercer ou fonder une cité ». Alors qu'on a beaucoup débattu de l'identité de Mastia (et ?) de Tarseion, il semble logique d'associer cette dernière avec le nom grec « Tartessos », une région du sud-ouest de l'Espagne, employé à maintes reprises pour désigner Gadès et Carteia (et elles seules, parmi les cités ibériques ce qui indique un autre lien entre elles)⁸⁷. Le caractère inclusif des noms cités dans l'alliance carthaginoise est cohérent avec la date probable de la fondation de Carteia par Gadès – avec la participation de Carthage –, et il faut noter que si le traité mentionne une ville particulière, Carteia, située sur le détroit de Gibraltar, c'était certainement le résultat d'un choix stratégique.

Il est possible que le lien colonial bilatéral entre Tyr et Carthage ait également été imaginé ou même inventé pendant cette période. Après tout, c'est seulement au IV^e siècle que nous avons les premières preuves de mythes fondateurs liant Tyr aux origines de Carthage, sous les noms d'« Azoros » (Tyr) et de « Carchedon » (Carthage), tout comme la première illustration par le menu de la soi-disant très ancienne relation entre ces deux cités, au moment où des Carthaginois célébraient l'*egersis* à Tyr assiégée par Alexandre. On disait que ces ambassadeurs avaient promis aux Tyriens

le secours de leur cité, et même si, finalement, Carthage refusa ou se révéla incapable d'une aide militaire, Tyr put y mettre en sécurité un certain nombre de non-combattants⁸⁸. Assiégés, on a dit que leurs relations coloniales avec Carthage avaient redonné courage aux Tyriens : selon Justin, ils étaient « animés par l'exemple de Didon, qui avait fondé Carthage et soumis à ses lois la troisième partie du monde⁸⁹ », au moment même où, selon Quinte-Curce, ils envisageaient de renouer avec leurs coutumes d'autrefois – les sacrifices d'enfants –, une pratique alors inséparable de la cité africaine⁹⁰. Comme on l'a vu, les anciens de la cité s'y opposèrent avec succès, mais si cette histoire est fiable, cela montrerait qu'au IV^e siècle, les Tyriens reconnaissaient un lien entre les rituels contemporains à Carthage et ceux qui étaient autrefois les leurs. Presque toutes les initiatives positives semblent pourtant devoir être davantage à mettre au crédit de Carthage que de Tyr. À la génération suivante, ce sont les Carthaginois qui se tournèrent vers le dieu de Tyr – en compagnie de leur propre Baal Hammon –, pour chercher du secours alors qu'ils étaient assiégés par Agathocle, admettant qu'ils n'avaient pas payé dans le passé ce à quoi ils s'étaient engagés pour honorer le dieu, et encore quelques années plus tard, comme on l'a vu, ils émettaient une monnaie à son image et peut-être également à celle de leur fondatrice, Didon. C'est aussi à ce moment que l'on constate un renouveau d'intérêt dans le tophet de Carthage pour les symboles qui évoquent directement le Levant.

S'il est de tradition de faire de Tyr la force d'impulsion derrière la colonisation « phénicienne » à l'ouest de la Méditerranée dans la période archaïque, on a très peu de données qui en apportent la preuve. Il est frappant de voir avec quelle suspicion des historiens considèrent les traditions plus tardives concernant la fondation des colonies grecques, alors que les supposées colonies phéniciennes sont rarement l'objet d'un examen aussi minutieux, les sources étant pourtant souvent bien plus maigres⁹¹. La preuve de l'existence d'un temple de Melqart, au moment de la fondation de l'établissement de Gadès et Lixus, à une date très ancienne, plaide pour

l'hypothèse d'un lien formalisé entre ces cités et Tyr ; en revanche, on dispose de beaucoup moins d'indices permettant de défendre l'idée d'une origine tyrienne, officielle ou non, de Carthage⁹². Rien n'atteste que Tyr ait maintenu ou même ait jamais eu un contrôle politique sur cette ville ou sur n'importe quelle autre de l'Ouest, ou y aurait même tout simplement été représentée ; beaucoup de ces supposées cités-sœurs pourraient avoir été à l'origine des fondations très informelles rassemblant divers colons venus de plusieurs cités du Levant, comme on l'a envisagé pour le « cercle des tophets » au précédent chapitre ; peut-être serait-ce le sens de l'inscription « EshmounMelqart » trouvée à Ibiza⁹³. Il pourrait être devenu très intéressant au IV^e siècle, à la fois pour Carthage et pour Tyr, de prétendre entretenir des liens étroits de longue date, sous l'angle de l'emprise plus large de Melqart, décrite dans ce chapitre.

De même, d'autres cités auraient trouvé intérêt à rejoindre à ce moment précis le nouveau réseau de pouvoir levantin à l'ouest. Cela pourrait expliquer l'étrange histoire racontée à propos de la cité sicilienne originellement fondée sous le nom de Minoa, avant qu'elle n'ajoute au VI^e siècle à son nom le patronyme grec Héracléa ; sous le contrôle de Carthage, pendant la plus grande partie du IV^e siècle, c'est sans doute la cité qui fit frapper la monnaie au nom de « Rosh Melqart ». L'abrégé des *Constitutions* d'Aristote du IV^e siècle – rédigé par Héraclide Lembos au II^e siècle – prétend qu'avant sa création par Minos de Crète, la Minoa sicilienne s'appelait Makara, une allusion probable à Melqart, tout au moins pour des oreilles grecques⁹⁴. Comme on l'a vu, il n'existe pas de preuve directe d'un culte de Melqart en Sicile avant le IV^e siècle. Il se pourrait que l'ancien nom grec de la cité, la prééminence du syncrétisme grec entre Héraclès et Melqart à la fin du IV^e siècle, et les nouveaux liens avec Carthage, aient tous ensemble favorisé une nouvelle version de ses origines dont les élèves d'Aristote auraient eu vent, ce qui supposait une période plus ancienne dans l'histoire de la cité justifiant des liens avec Melqart et, à travers lui, avec Carthage⁹⁵.

On n'a pas de raison de douter de la fondation d'établissements outre-mer par les Tyriens dans les temps archaïques, ni qu'ils aient promu le culte civique de Melqart ; mais ce que je veux souligner ici, c'est qu'on a bien des raisons de penser que le « réseau articulé de Melqart » décrit dans ce chapitre, étroitement lié à la colonisation, à la parenté et aux mythes, s'est imposé sur le tard et doit être mis en rapport avec les bouleversements politiques à Carthage. Son émergence au IV^e siècle pourrait coïncider avec le développement de la puissance carthaginoise dans l'ouest de la Méditerranée aux dépens des autres établissements levantins, à un moment où la cité africaine occupait une place de premier plan. Carthage a passé des traités avec des tierces parties au nom des autres cités, tout en dictant les obligations qu'on lui devait : incapable, par exemple, d'aider Tyr assiégée, elle secourut Gadès – peut-être sans qu'on ne lui ait rien demandé, et semble-t-il, pour son plus grand profit. À quelque date que se place le début des liens entre Tyr, Carthage, Gadès, Utique et Lixus, c'est au IV^e siècle qu'ils ont commencé à jouer un rôle majeur dans la stratégie étatique de Carthage, un moment qui coïncide avec la fragmentation de l'ancien cercle étroit des tophets en Méditerranée centrale.

L'expansion du réseau de Melqart à cette époque, au-delà du cœur des établissements levantins, reflète également les ambitions régionales de Carthage. Avec l'aide de Didon – l'autre célébrité tyrienne –, Melqart a permis aux Carthaginois de présenter cette expansion, non pas comme un empiètement hostile sur les territoires d'autres États, mais comme la redécouverte d'une ancienne fraternité dans une communauté tyrienne commune, des liens confirmés par la nouvelle identité « phénicienne » mise en avant par Carthage sur les monnaies émises dans toute la région sous son contrôle.

Dans cette deuxième partie, j'ai tenté de montrer comment l'expérience de la migration a transformé les populations de langue phénicienne et leurs pratiques culturelles et les a, plus ou moins rapprochées, sinon fondues.

Elles ont créé tout un ensemble de mondes emboîtés les uns dans les autres, interagissant à des degrés variés avec les idées et les identités d'autres communautés et défiant les liens traditionnels entre religion, commerce, culture et impérialisme. Des réseaux de reconnaissance mutuelle se sont développés entre des sous-groupes de colonies de bas en haut et depuis des temps très anciens – comme dans le cas du cercle des tophets – ou, plus tardivement, entre des puissances consolidées, ou encore avec le réseau de Melqart. Tandis que les dieux, les rites et la culture architecturale des tophets maintenaient à distance le pays d'origine, les nouveaux lieux de peuplement et les autres populations des colonies, Melqart incarnait, à l'opposé, une relation étroite entre les différentes cités, et avec le Levant, d'où un réseau de populations de langue phénicienne beaucoup plus étendu que celui concerné par le culte des tophets, réussissant à la fois à s'étendre à d'autres populations migrantes et même autochtones. Carthage a joué un rôle important dans ces deux dispositifs et la notion grecque de « Phéniciens » a d'abord été exploitée dans un contexte impérial par la cité africaine en émettant des pièces de monnaie illustrées d'un palmier. Toutes ces histoires seraient impossibles à reconstituer si l'on se contentait de rechercher une identité phénicienne et si l'on considérait les Phéniciens comme un collectif de toute éternité.

Dans la prochaine partie, on verra, en nous appuyant sur une série d'études de cas, s'étendant sur plus de deux millénaires, comment les preuves d'une identité phénicienne ont augmenté après les conquêtes d'Alexandre et la destruction de Carthage. Je commencerai avec le nouvel intérêt accordé au passé phénicien dans le Levant hellénistique et romain, avant d'aborder le phénomène de la « continuité punique » en Afrique romaine ; je finirai avec l'invention d'un passé phénicien en Grande-Bretagne et en Irlande, ce qui nous ramènera là où nous avons commencé. Je tenterai de montrer que l'intérêt grandissant pour les Phéniciens, ne traduit pas une plus grande visibilité d'une réelle communauté ethnique, mais révèle plutôt, une fois encore, l'instrumentalisation du « phénicianisme » au service de l'autonomie, du pouvoir et de l'honneur.

Troisième partie

Identités impériales

Le premier Phénicien

Au III^e ou au IV^e siècle apr. J.-C., Héliodore d'Émèse – l'actuelle Homs en Syrie – écrivait, en grec, *Les Éthiopiennes*, l'histoire sentimentale d'un aristocrate grec et d'une princesse éthiopienne née blanche par accident après une « impression maternelle » – une croyance qui voulait que la simple vue d'une personne d'une autre couleur par une femme enceinte fût capable de changer celle de son bébé –, abandonnée par sa mère, décidée à revenir chez elle réclamer son trône ancestral¹. La dernière ligne est une *sphragis*, un « sceau » : « Ainsi finit l'histoire éthiopienne de Théagène et de Chariclée. L'auteur est un Phénicien [*phoinix*] d'Émèse, de la race [*genos*] d'Hélios [le soleil], Héliodore, fils de Théodose². » Pour la première fois – dans la masse de données disponibles –, un individu se présente comme Phénicien, dans une région très éloignée de la côte levantine et des centaines d'années après ce que l'on considère traditionnellement comme la fin des Phéniciens : la conquête, en 332 av. J.-C., des cités levantines par Alexandre.

Je vais tenter de comprendre pourquoi Héliodore se définit ainsi au moment même où les Phéniciens – et le fait d'être phénicien – étaient de plus en plus à la mode pendant la période hellénistique puis romaine. Cela ne signifie néanmoins pas entériner la croyance en une identité ethnique phénicienne en général : les cités côtières se réclamaient, les unes contre les autres, de colonies désormais célèbres et de héros phéniciens tandis que les auteurs d'anecdotes les concernant, souvent considérés par les chercheurs de notre temps comme les champions patriotiques de leur peuple, n'écrivaient pas *en tant que* Phéniciens mais *à propos* des Phéniciens. En réalité, un des partisans les plus enthousiastes de la culture et de cette

identité n'était personne d'autre qu'un empereur romain né à Émèse, et ce pourrait bien être la raison expliquant la revendication sans précédent affichée par Héliodore.

Le *phoinix* est un arbre

Après la mort d'Alexandre, la côte levantine passa sous le contrôle de la dynastie égyptienne des Ptolémée, dont l'hégémonie sur la région fut concurrencée pendant plus d'un siècle par les rois séleucides de Syrie ; elle fut finalement cédée à Antiochos III, en 198 av. J.-C. Confrontée à l'essor romain, la domination séleucide était déjà sur le déclin sous le règne d'Antiochos IV (qui régna de 175 à 163 av. J.-C.) et la région devait rester politiquement instable jusqu'à l'arrivée de Pompée en 65 av. J.-C. Il renversa Antiochos XIII et fit de la Syrie une province romaine, les cités levantines en plus. Les structures administratives régionales sous les Ptolémée, puis sous les Séleucides, sont mal connues, mais on trouve quelques références à une région plus vaste de « Syrie et Phénicie » ou de « Cœlé-Syrie et Phénicie » qui, au moins sous les Séleucides, aurait même eu son propre gouverneur³.

La domination des rois hellénistiques sur ces cités était, en comparaison, légère – ils n'installèrent pas de colons, contrairement à leur habitude –, et même si l'on trouve des institutions et des artefacts culturels grecs datant de la période hellénistique, le passage de la monarchie à un quelconque système fondé sur la souveraineté populaire n'est pas la preuve d'une « hellénisation » suggérée, voire imposée : Fergus Millar a montré que ces cités « ressemblaient, de bien des manières, plutôt à des *poleis* grecques⁴ ». L'architecture domestique et religieuse, comme les coutumes locales, la prêtrise et la magistrature ou la langue furent préservées : dans les sanctuaires d'Umm el-'Amed et de Kharayeb, bâtis sur des modèles architecturaux empruntés à la Grèce et à l'Égypte, toutes les inscriptions de

la période hellénistique sont en phénicien⁵. Au cours de la même période, les rivalités locales contenaient en germe de violents conflits, comme il y en eut entre Arados et Amrit dans les années 140 av. J.-C.⁶.

Cette combinaison d'une hégémonie extérieure et d'une autonomie locale pendant la période hellénistique est tout à fait perceptible sur le monnayage des cités au II^e siècle av. J.-C. À partir de 198, dès que le gouverneur ptolémaïque se résout à livrer Tyr à Antiochos III, la cité a émis une série très particulière de pièces en bronze. Un portrait du roi séleucide Antiochos III figure sur une des faces des pièces de quatre valeurs différentes, ce qui était la norme dans tout l'empire, mais avec, au revers, une image locale : de la pièce ayant le plus de valeur à celle en ayant le moins, une poupe, une proue, un palmier et une massue⁷. Trois de ces motifs se réfèrent aux attributs essentiels de Tyr : la poupe et la proue, pour l'importance des activités maritimes, et la massue, attribut d'Héraclès, susceptible de représenter le dieu de Tyr. Mais pourquoi un palmier, ou *phoenix* (fig. 7.1) ? Un palmier tout court, sans autre association locale, n'avait pas beaucoup de sens dans ce contexte⁸.

On pourrait établir un parallèle avec le palmier des pièces carthagoises dont nous avons traité au chapitre 4 : cette image courante était utilisée depuis longtemps dans l'ouest de la Méditerranée et elle devait être familière aux Tyriens qui avaient voyagé dans cette région. Doit-on, avec quelque hâte, en conclure qu'elle était toujours porteuse d'une même signification : « Phénicien »⁹ ? Cette association entre le palmier, la cité et un peuple ne serait-elle pas confirmée par Méléagre de Gadara, un poète du I^{er} siècle, qui avait appris son métier à Tyr ? Dans une épitaphe écrite en mémoire de son ami Antipater, il revient sur l'iconographie ornant son tombeau : un coq tenant entre ses griffes un sceptre et une palme. Avait-on voulu symboliser une victoire dans une bataille ou dans des jeux ? demande Méléagre. Non, répond-il, « le *phoenix* ne signifie pas la victoire, mais la terre natale, Tyr aux nombreux enfants, fière mère des Phéniciens [*Phoinikes*]¹⁰ ». De même, au II^e siècle apr. J.-C., dans *Leucippé et*

Clitophon d'Achille Tatiüs, un auteur d'Alexandrie, quand un oracle exige que l'on fasse une offrande à Héraclès dans un lieu « à la fois insulaire et citadin » et dont le peuple s'affuble du « nom d'un arbre », un certain Sostratos résout l'énigme : c'est de Tyr dont il est question, c'est une île et « le *phoenix* est un arbre¹¹ ».

Mais si les pièces frappées par Carthage promouvaient une identité phénicienne commune aux vastes régions sous son contrôle, cette monnaie plus tardive avait une autre visée : installer Tyr en position dominante alors que les Romains venaient d'humilier Carthage à l'issue de la seconde guerre punique. Elle soulignait le rôle central de la cité levantine dans le réseau des colonies de langue phénicienne, à la fois chez elle et au-delà des mers, comme on l'a vu dans la deuxième partie. Avec ces pièces, les Tyriens ne se contentaient pas d'affirmer simplement une identité : le *phoenix* est une référence à Phoenix en personne qui, suivant le mythe grec, avait fondé la Phénicie.

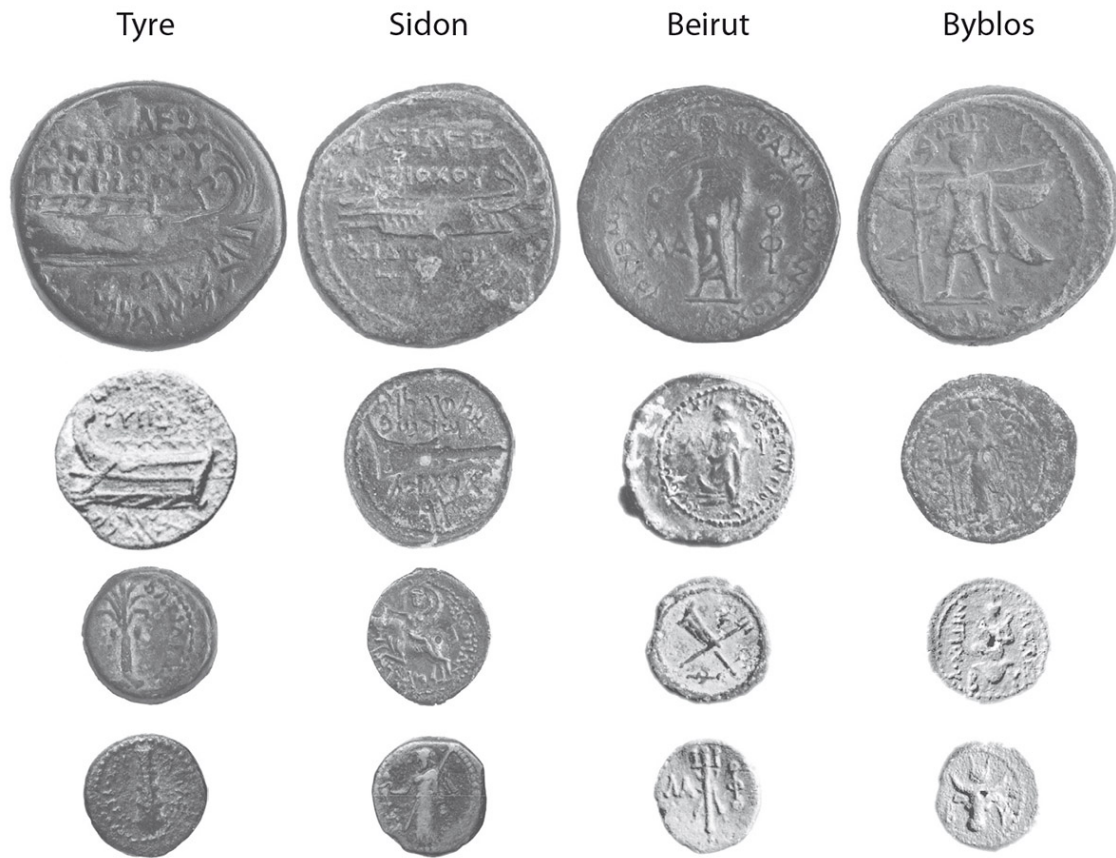


7.1 Pièce tyrienne en bronze du début du II^e siècle av. J.-C., représentant Antiochos III et un palmier au revers.

Cela apparaît évident si on les compare avec le monnayage des cités voisines, trente ans plus tard, au moment où dix-sept cités de Syrie, Palestine et Asie Mineure adoptaient un système semblable à ce que l'on appelle une monnaie en bronze « quasi municipale »¹². Comme les pièces tyriennes que l'on vient d'évoquer, elles étaient illustrées par la figure du monarque séleucide (désormais Antiochos IV) et une image locale au revers. Le fait que ce changement majeur dans la nature de la monnaie régionale semble avoir eu lieu au cours d'une seule année (169-168 av. J.-C.) permet de penser que l'initiative en avait été prise par les autorités

séleucides – le maintien de différences locales est, on le sait, un outil traditionnel d'hégémonie impériale –, mais il est peu probable qu'elles aient elles-mêmes choisi l'illustration locale du revers¹³. Toutes les cités « phéniciennes » ne firent pas preuve du même enthousiasme : Tripoli n'a frappé des pièces « quasi municipales » d'une seule valeur qu'avec parcimonie, cinq en tout entre 166-165 et 140 av. J.-C., pendant qu'Arados continuait à cette période de mettre en circulation des pièces en toute autonomie¹⁴. Sidon, Byblos et Beyrouth ont frappé les mêmes pièces de bronze que Tyr (*fig. 7.2*)¹⁵.

En comparant toutes ces pièces, on comprend que les quatre cités dialoguaient entre elles par cet intermédiaire. Sur les deux pièces de grande valeur à Byblos et Beyrouth figurent deux paires de dieux civiques, un El aux six ailes et Isis Pharia (la déesse égyptienne du phare) à Byblos, Baal Berit (le Seigneur de Beyrouth) et Ashtart à Beyrouth ; ce dernier est sur une proue, également représentée sur la pièce tyrienne de même valeur ; les pièces de cette ville, ornées d'une poupe et d'une proue, répètent l'illustration des pièces sidoniennes de même valeur, une galère et un gouvernail par surcroît ; et Shadraba (le Dionysos grec) sur les pièces les plus petites de Sidon est apparié avec Melqart – l'Héraclès grec – sur celles de même valeur de Tyr – tous les deux sont des dieux voyageurs méditerranéens. Même sans ces appariements en relation avec leur valeur, on a du mal à ne pas voir dans le palmier de Tyr à côté de l'Europe de Sidon, sur des pièces de même valeur, une référence à leur parent, Phoinix.



7.2 Côtés pile des pièces de bronze « quasi municipales » de Tyr, Sidon, Beyrouth et Byblos frappées à partir de 169-168. À Tyr, elles représentent – par ordre décroissant de valeur – une poupe, une proue, un palmier et une massue. À Sidon, une galère, un gouvernail, Europa sur un taureau, Dionysos. À Beyrouth : Baal-Berit, Ashtart sur une proue, un gouvernail et un trident, un trident seul. À Byblos : El, Isis Pharia, Harpocrate, un taureau d'Apis. À Sidon, la pièce de moindre valeur représente parfois Apollon ou une ménade mais pas Dionysos.

En plus de se réclamer de Phoinix – le fondateur de la Phénicie –, Tyr ne se cachait pas de se prétendre la mère des autres cités phéniciennes du Levant. Que cela ait été un sujet de controverses apparaît sur les légendes phéniciennes en concurrence sur les pièces municipales sidoniennes et tyriennes sous Antiochos IV : sur une série de pièces, Sidon s'affirme comme la cité-mère de Cambe, Hippo, Kition et Tyr (LṢDN' M KMB' P̄ KT ṢR), tandis, que sur toutes les séries sauf une, Tyr se revendique « mère des Sidons » (LṢR' M ṢDNM)¹⁶. De même, l'apparition d'Europe sur les pièces de Sidon en 169-168 av. J.-C., en concurrence avec les pièces Phoinix de

Tyr, doit-elle être interprétée comme une façon de se réclamer de la maison des Agénor – y compris de Phoinix lui-même –, et de Cadmos, fondateur de Thèbes, symbolisé sur les pièces de moindre valeur par Dinoyosos, un type de pièces commun à Thèbes ? Tout cela est cohérent avec une inscription sidonienne de 200 av. J.-C., environ, commémorant la victoire de Diotime de Sidon dans une course de chars à Némée, où il appelle Sidon la cité-mère (*metropolis*) de Thèbes cadméeenne, et la « maison des descendants d'Agénor »¹⁷. Les cités en concurrence pour capter l'héritage de la maison des Agénor aident à expliquer un monnayage tyrien datant de la fin du règne d'Antiochos IV, qui « emprunte » l'image d'Europe en croupe sur un taureau pour remplacer l'habituelle proue figurant sur les pièces de cette valeur (deuxièmes en taille)¹⁸.

Phoinix pouvait aussi souligner le rôle de Tyr comme métropole coloniale, un point également mis en avant sur les autres séries de pièces par l'imagerie maritime et la représentation de Melqart, le dieu des migrants. Comme pour ce dernier, on disait parfois que Phoinix était le père des fondateurs des colonies d'au-delà des mers : selon une scholie à Apollonios, il aurait existé une version de l'histoire de Cadmos – le fondateur de Thèbes –, dans laquelle il était le fils de Phoinix et non pas d'Agénor¹⁹ ; et selon Claudios Iolaos, au 1^{er} siècle apr. J.-C., Archelaos, le fils de Phoinix avait fondé « Gadeira » : soit la Gadès ibérique, soit la Gadara de l'actuelle Jordanie²⁰. Si Archelaos est bien une référence déformée à Héraclès, il y avait même une ancienne version de l'histoire de Tyr dans laquelle Melqart était le fils de Phoinix²¹.

Cet emprunt ne se limitait pas à Tyr et Sidon : même si les pièces quasi municipales de Byblos ne font aucune référence coloniale, insistant plutôt sur les identifications culturelles avec l'Égypte, celles de Beyrouth, illustrées d'une proue et d'un gouvernail, emploient une imagerie maritime semblable à celle des pièces tyriennes et sidoniennes – comme on l'a vu au chapitre 2 –, mais aussi le nom légendaire de la cité : « Laodicée mère en Canaan » (ΛΔΚ' Μ ΒΚΝΝ). Cette traduction partielle du nom séleucide

imposée à la cité de Laodicée en Canaan, non seulement substitue un nom local acceptable pour la « Phénicie » grecque, mais introduit une nouvelle dimension : celle de cité-mère. Ici, néanmoins, on ne prétend pas être la mère des autres cités mais simplement « en Canaan »²².

Les symboles et les personnages représentés sur les pièces des différentes cités équivalaient à encourager des rivalités politiques locales ; en revanche, évitons l'erreur de les interpréter comme une forme de résistance à la domination ou à la culture grecques²³. Comme dans le cas du réseau de Melqart, le caractère « phénicien » évoqué par le palmier illustrant les pièces tyriennes n'avait rien d'exclusif : les Tyriens empruntaient ou défendaient la langue, le héros et l'identité même des Grecs. La prétention de Tyr, comme de Sidon, de descendre de la famille d'Agénor les associait encore avec les Grecs à l'origine de ces récits : comme Fergus Millar l'a montré à propos des Sidoniens, en adoptant les histoires grecques, ils « faisaient l'acquisition à la fois d'un passé étranger et renforçaient leur identité historique ; simultanément, ils se faisaient aussi, en quelque sorte, accepter par les Grecs²⁴ ». Ce n'était pas la seule raison pour prétendre à des relations de parenté avec les Grecs : au II^e siècle av. J.-C., une ambassade de Tyr à Delphes défendait l'existence de liens de parenté entre les deux cités²⁵.

Au même moment, les légendes en langue phénicienne rapportées sur le monnayage des quatre cités traduisent une réticence permanente face à tout ce qui pouvait ressembler de près ou de loin à une identité collective, même au niveau de la cité, et les pièces bilingues à Tyr et Sidon maintiennent la distinction traditionnelle discutée au chapitre 2 : en phénicien, le nom des cités était normalement un toponyme alors qu'en grec c'était un ethnonyme. Nous avons, ainsi, « de Gebal » (ou « de la sainte Gebal ») à Byblos et « de Laodicée » à Beyrouth, tandis que Tyr a, à la fois, « de Tyr » (ph.) et « des Tyriens » (gr.), et Sidon a « des Sidons » (ph.) et « des Sidoniens » (gr.). Les monnaies des autres cités de la région suivaient le même principe ; seule une série de pièces quasi municipales de Tripoli, porte la légende

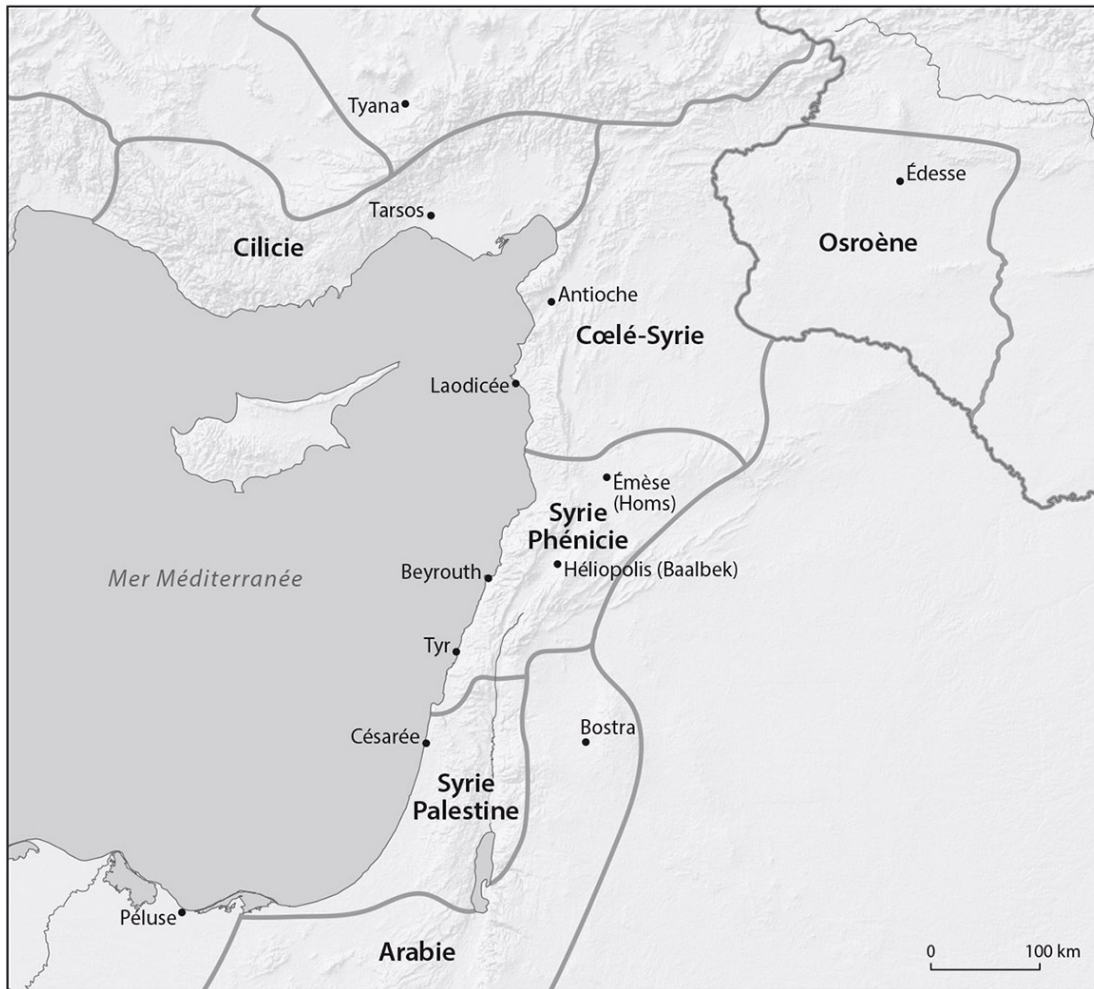
grecque : « des Tripolitains²⁶ » et des pièces totalement autonomes d'Arados sont légendées en grec, « des Aradites²⁷ ». La relation étroite entre le choix de la langue et la nature de la référence invite à penser que les émetteurs de monnaie étaient très sensibles aux différents standards, ce qui rend les « interférences » plus tardives entre les langues encore plus intéressantes, surtout quand elles perpétuent des normes locales : à partir du 1^{er} siècle av. J.-C., les monnaies totalement autonomes de Tyr étaient légendées en grec : « de Tyr »²⁸.

Mère des Phéniciens

C'est seulement sous domination romaine que la Phénicie fut une véritable entité politique. Au début du II^e siècle apr. J.-C., une des trois circonscriptions administratives, ou éparchies, constituant la province de Syrie avec la « Syrie » et la « Commagène » s'appelait la « Phénicie »²⁹. Une ligue régionale, ou *koinon*, de Phénicie avait été également formée pour administrer le culte impérial dont témoignent des pièces de monnaie tyriennes du II^e siècle apr. J.-C., en compagnie de l'image d'un temple³⁰. Que la Phénicie ait été réduite à une simple circonscription de la Syrie pourrait n'avoir rien de nouveau : comme on l'a déjà vu, les références à cette région dite de « Syrie et Phénicie » ne manquent pas pendant la période hellénistique ; et, sous l'empereur Auguste, un sénateur avait été envoyé en « Syrie et Phénicie³¹ », même si on n'a aucun indice positif de l'existence de deux entités séparées au niveau administratif.

À la fin du II^e siècle, la Phénicie devint enfin une province de plein droit, quand Septime Sévère scinda la Syrie en deux parties ; la Cœlé-Syrie et la Syrie-Phénicie, situées toutes les deux entre la côte et le désert (*fig. 7.3*)³². Ce n'est que vers 400 apr. J.-C. qu'une province romaine appelée Phénicie a recouvert l'ancienne définition grecque : à cette période, la province de Syrie-Phénicie fut de nouveau scindée, cette fois du nord au sud, la moitié ouest baptisée « Phénicie prima » ou « Paralia » (« vieille » Phénicie, avec

Tyr comme centre administratif) et la région est, « Phénicie secunda » ou « Libanum » dont faisaient partie Palmyre et Héliopolis avec Émèse pour capitale³³.



7.3 Les provinces romaines au Levant après leur réorganisation par Septime Sévère à la fin du II^e siècle apr. J.-C.

Les traditions autochtones se maintinrent sous domination romaine. Aussi les noms sémites sont-ils restés très employés et même si la dernière inscription levantine en phénicien (que nous sommes capables de dater) remonte à 25-24 av. J.-C., sur un tessou de céramique du II^e siècle apr. J.-C., dans le sanctuaire de Kharayeb, on lit une inscription phénicienne ; et, au III^e siècle apr. J.-C., Ulpie de Tyr était-il justifié à faire référence à des

contrats en différentes langues dont l'*assyrius sermo* (araméen) et le *poenus sermo* (phénicien)³⁴. Beyrouth, où une colonie de vétérans militaires avait été installée de force à l'époque d'Auguste, et où on dispose de nombreux témoignages de pratiques culturelles latines et romaines, était plus une exception que la règle³⁵.

Les preuves sur la rivalité permanente et même les hostilités ouvertes entre cités « phéniciennes » à cette période abondent ; Hérodien rapporte même un conflit entre Beyrouth et Tyr au milieu des années 190 apr. J.-C.³⁶. La concurrence entre Tyr et Sidon, les deux cités se revendiquant de la famille d'Agénor, s'est poursuivie : Europe sur un taureau a figuré sur les pièces en bronze autonomes de Sidon jusqu'à la fin de la période julio-claudienne avant de réapparaître sous Trajan et Hadrien, tandis que Tyr a continué à frapper des pièces en bronze ornées d'un palmier jusqu'au III^e siècle apr. J.-C.³⁷. Mais de nouveaux sujets de discorde ont surgi pendant la période romaine ; les prétentions rivales de Tyr et de Sidon sur les colonies d'au-delà des mers ont été pour la première fois formulées de manière explicite en référence à la « phénicité ». On a déjà vu qu'au I^{er} siècle av. J.-C., Méléagre présentait Tyr comme la « fière mère des Phéniciens », ce dont on trouve l'écho au début du *Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius, quand le narrateur parle de Sidon comme de la « cité mère des Phéniciens » et du *demos* sidonien comme le « père des Thébains »³⁸. Au début du I^{er} siècle apr. J.-C., cette revendication était, selon le géographe Strabon, le fait de cités ouvertement en concurrence : « Tyr qui succède à Sidon passe pour la plus grande et la plus ancienne ville de la Phénicie, et il est vrai que, par son étendue, par sa renommée, par son ancienneté même qu'attestent tant de fables sur ses origines, Tyr est digne de rivaliser avec Sidon, car, si le nom de cette dernière revient plus souvent dans les vers des poètes (on sait qu'Homère ne mentionne même pas Tyr), les colonies que Tyr a envoyées en Libye, en Ibérie et par-delà les colonnes d'Hercule, ont plus contribué à la gloire de son nom que tous les dithyrambes du monde. Toujours est-il que ces deux villes ont eu dans l'antiquité, et ont encore de

nos jours, beaucoup de célébrité et d'éclat. Mais laquelle des deux a droit au titre de métropole [*metropolis*] de la Phénicie, c'est ce que l'on ne saurait dire, et la contestation entre elles n'est pas prête de finir³⁹. » Ce passage laisse entendre que « phénicien » était plus une identité coloniale qu'ethnique, dans laquelle les Tyriens et les Sidoniens ne se reconnaissaient en général pas. Comme à Carthage, mais par des voies assez différentes, les Tyriens et les Sidoniens imposaient l'identité phénicienne aux autres plus qu'ils ne la revendiquaient pour eux-mêmes.

Mais un autre facteur de rivalité régionale pour le titre de « cité-mère » a surgi à la fin du I^{er} siècle apr. J.-C., quand Domitien accorda à Tyr le titre de *metropolis*, sans lien avec son rôle colonial de cité-mère mais qui la désignait comme capitale d'une région⁴⁰. On a une idée de la manière dont les Tyriens tirèrent parti de ce nouveau statut pour renforcer leur vieille prétention à un statut métropolitain colonial grâce à une inscription honorifique à Didyme, entre 100 et 104 apr. J.-C., en l'honneur d'un certain Julius Quadratus de Pergame : ils se présentent comme « le conseil et le peuple des Tyriens, de la métropole sacrée, inviolable et autonome de Phénicie et les cités de Coélé-Syrie et d'autres cités, et maîtresse d'une flotte⁴¹ ». Une formulation très proche est employée dans une lettre envoyée à Tyr par des citoyens de cette ville installés à Pouzzoles (Puteoli) en Italie, en 174 apr. J.-C. : « Lettre écrite à la ville des Tyriens, métropole sacrée, inviolable, autonome de la Phénicie et des autres villes, et la première sur mer. Aux fonctionnaires, au conseil, à l'Assemblée du peuple de la patrie souveraine, les Tyriens résidant à Pouzzoles, salut⁴² ! » Ce n'était évidemment pas un titre accordé formellement par Rome – sur d'autres inscriptions, elle est simplement appelée « Métropole de Phénicie et de Coélé-Syrie⁴³ » –, mais bien plutôt l'interprétation qu'en donnait la cité et la référence impudente aux « autres cités » traduisait bien les prétentions de Tyr sur les colonies « phéniciennes » d'au-delà des mers.

Le statut de fondateur de colonie avait toute son importance dans la façon de se présenter pour des cités qui s'élevaient dans la hiérarchie civique

romaine. En 198 apr. J.-C., ou peu de temps après Septime Sévère accorda à Tyr le statut honorifique de *colonia*, un titre qui traduit plus la faveur impériale que la reconnaissance d'un statut colonial⁴⁴. Mais il faut attendre le règne de l'empereur Héliogabale (218-222) pour que Sidon reçoive enfin ces deux titres romains – probablement aux dépens de Tyr dont la monnaie cesse alors de donner à la cité un titre colonial complet, ce que Sidon pouvait désormais faire⁴⁵.

Dès ce moment, les deux cités ont commencé à émettre un nouveau type de pièces mettant en scène l'histoire et les héros légendaires autochtones, avec une insistance particulière sur les figures coloniales fondatrices. Sous Héliogabale, puis sous Sévère Alexandre (222-235), Sidon a émis des pièces représentant Europe sur un taureau (*fig. 7.4a*), Cadmos sur la proue d'un navire (*fig. 7.4b*) et Didon sur un trône⁴⁶, alors, qu'entre le règne d'Héliogabale et celui de Gallien (260-268), Tyr frappait de la monnaie mettant en scène Didon en train de construire Carthage (*fig. 7.4c*) et Cadmos enseignant l'alphabet aux Grecs⁴⁷. De manière très convaincante, Alfred Hirt a proposé d'interpréter l'apparition à Tyr des célèbres figures fondatrices – Didon et Cadmos – comme une riposte silencieuse à l'attribution du titre de *metropolis* à Sidon : quelle que soit l'étiquette, était-il sous-entendu, Tyr restait la véritable cité mère⁴⁸ ? C'était aussi l'origine de la maison d'Agénor, et comme dans les années 160 av. J.-C., Tyr s'empara à nouveau dans les années 250 apr. J.-C. de la figure d'Europe pour cette fois l'associer fermement (ainsi que toute sa famille) aux rochers ambrosiens de la cité (*fig. 7.4d*)⁴⁹.

Loin de traduire une identité collective, ce monnayage maintient l'opposition historique entre les différentes cités et réaffirme leur attachement individuel à des légendes grecques, à un statut romain et à leur relation aux colonies phéniciennes d'au-delà des mers. Selon Kevin Butcher, les histoires ne mettent pas en scène des « Phéniciens » célèbres mais des citoyens de cités précises, et même l'ascendance particulière de familles autochtones⁵⁰. Le fait que les pièces tyriennes ne représentent pas seulement les rochers ambrosiens, sur lesquels leur cité était supposée avoir

été construite (fig. 7.4e), mais aussi le chien qui, en mordant un murex, avait livré le secret de la célèbre teinture, va dans le même sens⁵¹. C'est également pendant la période impériale romaine que des étrangers, dont beaucoup devaient avoir eu entre les mains cette monnaie civique, ont redoublé d'intérêt pour les Phéniciens et leur histoire⁵². Il est temps d'examiner ces récits historiques et d'autres exemples de la façon dont les cités levantines ont instrumentalisé leur nouvelle gloire.



7.4 Pièces en bronze émises par Sidon et Tyr au III^e siècle apr. J.-C., sur un seul côté : (a) Sidon : Europe et le taureau, émise sous Héliogabale ; (b) : Sidon : Cadmos sur la proue d'un navire, émise sous Héliogabale ; (c) : Tyr : Didon construisant Carthage, émise sous Héliogabale ; (d) : Europe, le taureau et les rochers ambrosiens, émises sous Valère I^{er} ; (e) : Tyr : les rochers ambrosiens, émises sous Gordien III.

L'invention de la Phénicie

Dans sa *Chorographie* – un manuel populaire de géographie du milieu du I^{er} siècle apr. J.-C. –, Pomponius Mela écrit que les *Phoenices* « ont rendu la Phénicie célèbre. Ce sont des hommes ingénieux qui excellent dans les travaux de la guerre et de la paix⁵³ ». Son éloge des cités et de leurs succès, à l'est comme à l'ouest, est si éloquent qu'on a souvent dit qu'il avait

adopté un point de vue phénicien, et que son œuvre était patriotique⁵⁴. Mais même s'il prétend que des Phéniciens venus d'Afrique s'étaient installés dans sa ville natale ibérique de Tingentera, il ne prétend pas l'être lui-même, et l'identité phénicienne n'était certainement pas alors un prérequis pour manifester ce type d'intérêt : il écrivait sous l'empereur Claude, lui-même rédacteur de huit livres sur l'histoire carthaginoise⁵⁵. Environ à la même époque, l'historien juif Flavius Josèphe mentionne un certain Dion dont les enquêtes sur les Phéniciens étaient tenues en haute estime ; il précise qu'il a trouvé ses arguments dans les archives tyriennes avec celles de Ménandre d'Éphèse⁵⁶, et de dire aussi que « Mochos, Hestaios et l'Égyptien Hiéronymos » écrivaient tous sur *Phoinikika* (des sujets phéniciens)⁵⁷, et des auteurs plus tardifs ajoutèrent à cette liste les noms de Théodotos, Hypsikratès, Sanchuniathon et Claudios Iolaos⁵⁸.

Mochos et Sanchuniathon sont les seuls dont on précise l'époque, mais ce n'est pas d'un grand secours... car ce serait avant la guerre de Troie⁵⁹ ! Quoiqu'il en soit, il est probable que certaines de ces œuvres datent d'avant la période hellénistique. Participaient-elles de la mode apologétique de l'« histoire nationale », si populaire à cette période⁶⁰ ? Les exemples les plus célèbres remontent au III^e siècle av. J.-C., quand un prêtre astronome chaldéen, Bérosee, rédigea une « Histoire de Babylone », et Manéthon, un prêtre égyptien d'Héliopolis une « Histoire d'Égypte ». Dans les deux cas, le récit d'un passé glorieux, les réussites de leur peuple et son organisation politique, avait pour but d'en imposer aux nouveaux dirigeants macédoniens⁶¹. Mark Edwards résume les choses en termes nationaux : « Les nations étaient destinées à se concurrencer les unes les autres [...]. D'un côté, ces cultures cherchaient l'estime des maîtres étrangers, corrigeant des représentations malintentionnées qui les avaient induites en erreur ; de l'autre, des peuples qui étaient en rivalité depuis un millénaire pouvaient sincèrement ambitionner gagner une prééminence, au moins sur le plan littéraire, pour assurer leur domination sur les territoires et les hommes⁶². »

Pour Edwards, la Phénicie de la période hellénistique « ne jouait aucun rôle dans ce théâtre royal », mais on ne peut pas se contenter de dire que les auteurs de *Phoinikika* inventaient des histoires patriotiques⁶³. On peut penser à quelque chose de différent, à l'écho de l'intérêt accordé par des étrangers, bien plus qu'à un savoir local ou à une tentative d'auto-identification. Dans les fragments venus jusqu'à nous, les auteurs grecs ne se définissent jamais comme phéniciens et ce n'est qu'à partir du II^e siècle apr. J.-C., que d'autres auteurs ont prétendu que certains l'étaient⁶⁴. Cependant, ces auteurs ne semblent pourtant pas avoir possédé la moindre information de première main sur les Phéniciens : les histoires qu'ils ont relayées étaient en grande partie déjà connues de la littérature grecque et de la Bible hébraïque, y compris l'enlèvement d'Europe, les voyages de Ménélas, l'âge de Noé et les relations entre les rois de Tyr et de Jérusalem.

Seule l'œuvre de Philon de Byblos, écrite en grec au II^e siècle apr. J.-C, sous l'empereur Hadrien, préservée sous forme d'extraits par Porphyre au III^e siècle, avant d'être reprise au IV^e siècle par Eusèbe, soutient la comparaison avec les œuvres d'auteurs comme Bérose et Manéthon. Comme on l'a vu au chapitre 3, ce texte s'appuie sur des sources et des traditions tant grecques que proche-orientales, et est présenté – au moins par Porphyre – comme la traduction d'une œuvre beaucoup plus ancienne d'un certain Sanchuniathon. Qu'elle ait été écrite par Philon lui-même, ou qu'il ait exploité une œuvre déjà existante, sa structure, ses thématiques et son évhémérisme rationaliste indiquent que l'œuvre « originale » ne pouvait pas remonter avant la période hellénistique⁶⁵.

On considère souvent les écrits de Philon comme appartenant à la tradition hellénistique de Bérose et Manéthon. Aaron Johnson détaille ainsi la stratégie de Philon : « En fournissant des noms phéniciens et en se livrant à de légères altérations d'épisodes bien connus de la mythologie grecque, Philon met les histoires au compte des Phéniciens. Il dit : “Ce que les Grecs pensaient leur appartenir est en fait à nous”⁶⁶. » Est-ce défendable ? Comme d'autres auteurs écrivant en grec, Philon reconnaissait évidemment

l'existence d'un peuple, les Phéniciens, dont il tentait d'identifier les ancêtres, alors même qu'il ne les différenciait pas, sur l'essentiel, des autres cultures : ils partageaient, à l'entendre, les pratiques et les conceptions religieuses des Égyptiens⁶⁷. Il s'intéresse aussi à ce qu'il prétend être les sources phéniciennes de la théologie et des mythes et critique sans ménagements les autres auteurs grecs, les disqualifiant pour s'être fourvoyés en rapportant des récits de seconde main. En dépit de la tradition savante, qui veut que Philon ait été, comme le dit Mark Edwards, un Phénicien « d'origine qui avait adopté la langue et la culture grecques⁶⁸ », jamais Philon ne se présente comme tel dans ce qui subsiste de son œuvre, et personne ne le décrit non plus de cette manière. Et si Porphyre, au III^e siècle apr. J.-C., parle de son œuvre comme d'une « enquête phénicienne » (*Phoinikike historia*), on ignore si c'est supposé être le titre donné au livre par son auteur ou s'il s'agit d'une présentation ultérieure⁶⁹.

Plutôt que de faire de Philon un exemple tardif de nationalisme hellénistique, il est plus judicieux de situer son œuvre dans le contexte du roman grec, un nouveau genre littéraire pendant la période impériale où les situations et les caractères phéniciens étaient populaires à l'extrême. Le meilleur exemple en est certainement le *Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius, du II^e siècle apr. J.-C. Non seulement il commence à Sidon, mais un de ses héros vient de Tyr, ce qui nous vaut des descriptions pittoresques des deux cités⁷⁰. Dans le contexte phénicien, l'auteur revient, dans de longues digressions, sur les différents sens du mot *phoenix*, non seulement le palmier mais aussi l'oiseau⁷¹. Un autre roman du II^e siècle apr. J.-C., de Lollianos, avait simplement pour titre *Phoinikika*, même s'il est impossible de savoir, à partir des fragments existants, si l'action – avec des sacrifices humains, des scènes de cannibalisme, des fantômes, et au moins deux orgies – se déroulait en Phénicie⁷². *L'Ephemeris belli troiani* (Éphéméride de la guerre de Troie), un roman datant du III^e ou du IV^e siècle, qui se revendique comme

l'œuvre d'un combattant de Troie, Dictys de Cnossos, rapportait dans son prologue que le texte original, en phénicien, avait été trouvé dans la tombe de ce soldat en Crète⁷³.

Alors même que l'intérêt pour l'histoire et les traditions phéniciennes s'étendait dans l'Empire, on n'a aucune preuve d'une quelconque identification patriotique dans des contextes locaux. On a certainement des manifestations de fierté de la part d'individus de langue grecque originaires de cette région quand ils s'adressent à d'autres personnes venues d'ailleurs parlant la même langue. À côté de l'œuvre de Philon, Dorothee de Sidon fait, par exemple, état dans ses écrits sur l'astronomie du I^{er} siècle, de la « mode des Phéniciens » et, au II^e siècle, Pausanias prétend avoir encouragé un autre Sidonien à prononcer un éloge des idées « phéniciennes » sur les dieux pour lui faire ensuite remarquer, de manière ironique, que rien ne les différencie des dieux grecs⁷⁴. Ces exemples montrent l'adoption d'une notion grecque dans un contexte grec, le même phénomène se retrouvant quand le rhéteur tyrien du II^e siècle apr. J.-C., Adrianus, annonce son arrivée à Athènes par l'évocation du célèbre récit de Cadmos apportant l'alphabet aux Grecs : « Une fois encore les lettres arrivent de Phénicie⁷⁵. » Plus largement, comme Adrianus le savait, Cadmos était un héros phénicien des Grecs et, désormais, du nouveau monde mythique romain.

Une fois encore, cet enthousiasme culturel pour la Phénicie et les Phéniciens dans la Méditerranée romaine ne doit pas être interprété en termes conflictuels. Il reflète bien plutôt les encouragements politiques prodigués par les Romains au renforcement du concept de Phénicie. Désigner ainsi une région politique permettait à ses dirigeants d'administrer l'Empire en faisant référence à des traditions explicitement autochtones alors même qu'ils s'attaquaient aux dynamiques des pouvoirs locaux existants. Dans le même temps, les Romains ne se privaient pas de bouleverser le sens même de Phénicie ; un bon exemple en est la réinvention de l'Émèse syrienne en tant que cité phénicienne.

Jeux phéniciens

Quand, à la fin du II^e siècle apr. J.-C., Septime Sévère créa la province de Syrie Phénicie, cette dernière n'avait que bien peu de rapport avec la géographie traditionnelle historique ; elle incluait des cités aussi éloignées qu'Émèse, à près de soixante-dix kilomètres à l'intérieur des terres, sur les rives de l'Oronte. C'était la ville natale de plusieurs membres de la famille impériale, y compris de l'épouse de l'empereur, Julia Domna, de sa propre sœur, Julia Maesa, et de son dernier petit-fils, le célèbre empereur adolescent Marc Aurèle Antonin, ou Héliogabale. Avant même de revêtir la pourpre, le jeune homme était le prêtre du grand dieu d'Émèse, Elagabal (L'HGBL), qu'il introduisit comme divinité à Rome sous la forme d'un culte de sa statue, une grande pierre blanche. Sans surprise, la cité syrienne bénéficia des faveurs politiques de la dynastie sévérienne, recevant de Caracalla, le fils de Julia Domna, le titre de *colonia* et d'Héliogabale, le statut de *metrokolonia*⁷⁶.

L'inclusion d'Émèse dans la Syrie Phénicie n'était pas seulement un arrangement administratif. Des documents romains décrivent la cité comme phénicienne et appellent donc ses citoyens des Phéniciens, y compris les membres de la famille impériale : Hérodien, un auteur contemporain, parle de Julia Maesa comme d'une Phénicienne par *genos*, ou appartenance familiale, « de la cité d'Émèse en Phénicie », et il ajoute que le nom du dieu de la cité était phénicien⁷⁷. Il souligne aussi les affinités culturelles phéniciennes d'Héliogabale lui-même, prétendant qu'il avait obligé les fonctionnaires romains à endosser de longues tuniques « selon la coutume [*nomos*] phénicienne » pour les rituels de son nouveau dieu à Rome et qu'il refusait le moindre contact avec des cochons, encore une fois « selon la coutume phénicienne ». Avec plus de subtilité, Dion Cassius, un autre contemporain, prétend qu'Héliogabale tuait en secret de jeunes enfants pour les offrir à son dieu⁷⁸. Cela ne signifie pas qu'Héliogabale et sa famille aient favorisé, ou se soient même exclusivement identifiés comme Phéniciens : Fergus Millar a souligné les associations « orientales sans nuance »

courantes dans les récits contemporains d'Hérodien et de Dion quand ils traitent du comportement public d'Héliogabale ; Hérodien faisait même remarquer qu'il mélangeait le costume d'un prêtre phénicien et les luxueux vêtements des Mèdes ; selon Dion, le jeune empereur était surnommé l'« Assyrien⁷⁹ ». Il est évident qu'Héliogabale a délibérément encouragé en acte l'association avec les Phéniciens. Hérodien raconte, par exemple, la manière dont le jeune empereur avait fait venir une épouse destinée à son dieu, une grande statue d'une déesse de Carthage, « Ourania » (Ashtart) supposée avoir été érigée par « Didon la Phénicienne », liant ainsi étroitement les origines africaine et syrienne de la dynastie sévérienne grâce à un mythe phénicien de la diaspora⁸⁰.

Ce nouvel enthousiasme impérial pour la Phénicie et le fait d'être phénicien, sous Héliogabale, pourraient expliquer l'apparition de palmes – pour la première fois depuis la période julio-claudienne – sur la monnaie de Sidon, une cité particulièrement bien disposée à l'égard de l'empereur émésien⁸¹, mais aussi sur celle d'Émèse (*fig. 7.5*). Les pièces frappées à Émèse sont particulièrement intéressantes car les légendes expliquent que les urnes représentées sont les prix donnés aux « jeux pythiques » instaurés par Héliogabale dans la cité, une modeste version de la grande fête d'Apollon de Delphes ; ces urnes sont flanquées de palmes, plutôt que de lauriers comme cela aurait été le cas à Delphes. Que cela reflète ou non les pratiques des jeux eux-mêmes, l'important est que la cité ait présenté ces jeux comme « phéniciens ».

La nouvelle identité phénicienne d'Émèse sous Rome aide finalement à comprendre pourquoi Héliodore ne se désignait pas lui-même comme Phénicien, mais réservait une attention toute particulière à cette revendication. Même si la *sphragis* de l'*Éthiopique* a été parfois considérée comme un ajout tardif, Ewen Bowie a montré qu'elle était empruntée à une série de « noms phéniciens » dans lesquels les formes et les mots composés à partir de *phoinix* (φοῖνιξ) font référence à ses différents sens : il décrit les marchands venus de Tyr, mais aussi le rouge carmin de la teinture ou du sang, les dates, les palmes et l'oiseau mythique, ainsi que le flamant

(*phoinikopteros*). Une fréquence toute particulière des « termes φοῖνιξ » dans le dernier livre « nous amène à la dernière phrase, quand [...] il signe ἀνὴρ Φοῖνιξ Ἐμισσηνός, un “Phénicien d’Émèse”. Ce n’est que maintenant que l’on comprend pourquoi l’auteur a jonglé en permanence avec les différents sens de φοῖνιξ⁸² ».



7.5 Pièces en bronze d’Émèse représentant l’empereur Héliogabale (pile) et des urnes (récompenses) des jeux pythiens locaux entourés de palmes (face).

On a pu penser, simultanément, qu’Héliodore se servait de son roman pour souligner son propre statut d’étranger, aux marges du monde gréco-romain, mais qu’il signait aussi son ralliement à l’hellénisme⁸³. Quant à moi, je souhaiterais ramener Rome dans le tableau, non pas pour expliquer qu’avec sa *sphragis*, Héliodore se revendiquait fièrement d’une identité politique en tant qu’habitant de la Syrie Phénicie romaine, ni qu’il faisait référence au capital culturel que le fait d’« être phénicien » avait apporté à Émèse et aux hommes politiques romains. Au contraire, mon but est de prouver que l’étonnante variété des sens du mot *phoinix*, dans l’ensemble du texte, met en cause toute prétention à une identité fixe, en particulier toute association ethnique. La *sphragis* doit être saisie dans son contexte historique, politique et culturel en tant que commentaire sur les prétentions à une identité phénicienne plutôt qu’une affirmation de cette identité elle-même.

Selon Tim Whitmarsh, quand Héliodore s’affirme comme un *phoinix*, il faut y voir l’arrière-fond de l’intérêt tout particulier porté dans ce roman

aux relations complexes entre généalogie, origines, culture et identité personnelle et le plaisir pris aux affirmations identitaires contestées, non fiables et même irréelles⁸⁴. Les exemples d'erreurs, de complications et de confusion en rapport avec l'identité, on ne les compte plus : l'héroïne, à elle seule, possède une double ethnicité, trois pères, et échappe, par chance, à la mort grâce à une fausse identité. Les jeux identitaires occupent une telle place dans le roman qu'il en arrive à promouvoir, comme Whitsmarsh y insiste, « une conception de l'identité non pas comme une essence innée mais comme le produit de la culture humaine, forgée dans la perception des autres⁸⁵ », jusqu'au point où « l'accent mis par l'auteur sur le travestissement culturel est un défi à l'idée commune de la "naturalité" de l'ethnicité⁸⁶ ».

L'étude détaillée de Whitsmarsh souligne le nombre de « faux Grecs » présents dans le texte : le prêtre égyptien Kalasiris est pris par erreur pour un Grec, et il prétend qu'Homère était égyptien ; il est fait continuellement référence à l'héroïne, l'Éthiopienne Chariclée, comme à une Grecque ; il rapporte que son amant, Théagène, prétend, à plusieurs reprises, de façon ridicule, que son propre clan ainanien est de la descendance la plus noble dans toute la province de Thessalie, et a même pour ancêtres le héros Achille et Hélène⁸⁷. Il note que les prétentions de Théogène « font l'objet d'une présentation ironique, en dépit de références fréquentes à la "race" [γένος] et à la "vérité"⁸⁸ ».

J'ajouterai que les « Phéniciens » du roman ne sont pas faciles à repérer en termes d'identité : des Phéniciens de Tyr sont, par exemple, décrits en train de se livrer à une danse de style assyrien, tandis que le phoinix-oiseau « nous vient des Éthiopiens ou des Indiens »⁸⁹. On peut, finalement, faire l'hypothèse qu'Héliodore se présentait lui-même comme un autre exemple de ce phénomène : il est simultanément un *phoinix* d'Émèse, et « un des *genos* des descendants du soleil [*Helios*] ». Comme avec sa prétention d'être un *phoinix*, la revendication d'avoir comme ancêtres Hélios (et son équivalent grec Apollon) et ses descendants, s'appuie sur une série de références dans tout le texte culminant au livre 10 avec la prétention de

l'héroïne de descendre elle-même du soleil⁹⁰. Il joue aussi sur une association avec le dieu d'Émèse, Elagabal, rendu en grec par Heliogabalus, et considéré, à cette époque, comme un dieu solaire⁹¹. Les deux revendications dans la *sphragis* faisaient donc elles-mêmes partie du roman et n'étaient pas seulement un appendice technique. La combinaison de revendications crédibles et d'autres impossibles pose la question du sérieux avec lequel nous sommes supposés prendre une quelconque de ces identifications : la réinvention de l'Émèse romaine comme phénicienne est un bon exemple de l'absence de sens des revendications ethniques ; elles ont autant de valeur que de prétendre descendre du soleil, et la phrase prise dans son ensemble focalise l'attention sur la nouvelle et peut-être maladroite double identité imposée à la ville par son inclusion dans la province de Phénicie et sa nouvelle réputation culturelle.

La *sphragis* pourrait être aussi une référence spécifique, ou une parodie, de la « phénicianisation » du dieu d'Émèse, de la cité et de l'empereur sous Héliogabale : le roman a certainement été écrit après son règne, peut-être pas très longtemps après⁹². Cela correspondrait bien avec d'autres allusions discrètes à l'empereur et à ses prétentions phéniciennes : la monnaie illustrée de palmes, frappée pour célébrer les jeux pythiques, préfigure un épisode de l'*Éthiopique* où Chariclée couronne ainsi Théogène, plutôt qu'avec des lauriers, sa victoire à la course des hoplites à Delphes même⁹³, tandis que la séquence finale voit le héros étranger s'établir en Éthiopie et être investi comme prêtre du dieu solaire éthiopien⁹⁴. Quoi qu'il en soit, il devrait maintenant être clair que la *sphragis* ne saurait être prise comme une revendication sérieuse d'identité ethnique de la part de l'auteur ou d'un personnage fictif : Héliodore, à une période et dans un lieu bien éloignés des frontières de ce que les auteurs plus anciens auraient appelé Phénicie, écrivait un roman en jouant avec la nouvelle identité à la mode dont les empereurs romains se revendiquaient, pour eux et pour leur ville natale.

J'ai défendu dans ce chapitre l'idée d'un intérêt croissant pour les Phéniciens sous les périodes hellénistique et romaine, alors même que leur

pays devenait une entité politique et gagnait en influence bien au-delà des limites où la plus ancienne littérature grecque et latine l'avait confinée. Les contributions à la littérature sur la Phénicie, même en provenance de cette région, sont néanmoins plus antiquisantes que patriotiques, répondent davantage à un intérêt extérieur qu'à une identification interne en train d'émerger. Le nouvel enthousiasme pour la Phénicie et les Phéniciens n'a pas été la source d'une identité régionale partagée entre les cités de la côte levantine, mais il leur a fourni de nouvelles armes bien utiles dans leur rivalité culturelle et politique permanente, qu'elles ont bien davantage mises au service de leurs prétentions à être les fondatrices de la Phénicie, des Phéniciens et des colonies levantines au-delà des mers, de leur positionnement politique que d'une identification ethnique. Au même moment, l'idée d'être phénicien venait soutenir le projet impérial romain, et tout particulièrement les projets de la dynastie sévérienne. Au prochain chapitre, je me tournerai vers les autres lieux d'origine de cette famille, en Afrique du Nord, pour montrer que, là aussi, le passé phénicien est devenu plus populaire et plus visible sous la domination de Rome, et que, là aussi, il a été instrumentalisé, à la fois pour échapper au pouvoir et pour le consolider, dans et hors des anciennes colonies levantines, et que la phénicité en est venue finalement à davantage refléter une identité africaine que levantine.

Un nouveau monde phénicien

Le port libyen de Leptis Magna – la cité antique d’Afrique du Nord la mieux préservée des ravages du temps – a longtemps profité d’un statut privilégié dans l’Empire romain. Sous le règne d’Auguste, son gigantesque théâtre, son amphithéâtre, son forum et son grand temple dédié à Rome et Auguste – orné de sculptures de la famille impériale – traduisaient déjà le désir des hommes politiques et des hommes d’affaires qui les avaient fait construire de mettre en relief leur loyauté et leur dévouement au projet impérial¹. Et en fut l’acmé l’accession au trône impérial d’un fils de la cité, Septime Sévère, dont le long et brillant règne (de 193 à 210) coïncida avec l’expansion de l’Empire vers l’est jusqu’au fleuve Tigre ; il en parcourut les régions du nord au sud, avant de mourir à York, tandis qu’il s’apprêtait à partir à la conquête de l’Écosse.

Dans l’*Histoire Auguste*, qui raconte la vie des derniers empereurs, une surprenante anecdote laisse entendre que Leptis recelait bien plus que ce que la perspective romaine suggère : quand la sœur de Septime Sévère quitta la cité pour lui rendre visite à Rome, son mauvais latin était si embarrassant qu’il la renvoya *illico* chez elle². Que cet incident ait eu lieu ou pas, il n’en était pas moins vraisemblable que même une des plus grandes familles de Leptis parlât toujours punique au quotidien. Même sous domination romaine, la cité tirait ostensiblement fierté de ses racines levantines ; sur une inscription bilingue, en latin et en grec, offerte par Leptis à Tyr au II^e siècle apr. J.-C., on lit : « De la colonie d’Ulpia Traiana Augusta Fidelis Leptis Magna à Tyr, qui est aussi sa propre métropole³. » Comme les inscriptions tyriennes de Didyme et Pouzzoles, qui occupaient le chapitre précédent, les mots jouent ici sur un double sens : Leptis est à la

fois une *colonia* romaine honorifique et, au sens propre du terme, une colonie de Tyr, tandis que cette dernière porte le titre romain honorifique de *metropolis* tout en étant la cité-mère de Leptis. L'inscription reprend sans détour la revendication habituelle de Tyr : elle est cité-mère de colonies éloignées et *metropolis* de Phénicie – ce que Leptis continuera à soutenir à la toute fin du II^e siècle, au moment où Septime Sévère accorde enfin à la cité levantine le statut de *colonia*. La cité reconnaissante érigea une statue à la gloire de Geta, le fils de l'empereur, dans sa ville natale africaine : « La colonie de Septime Tyr, métropole de Phénicie et d'autres cités⁴. »

À la différence des inscriptions attribuées à Leptis, cette dédicace tyrienne ne révèle pas une relation coloniale particulière entre les deux cités, mais bien plutôt le statut plus général de Tyr comme cité-mère au Levant, et au-delà des mers ; je vais montrer dans la première partie de ce chapitre que cette insistance sur son passé colonial était alors une nouveauté à Leptis, façon de souligner et de préserver sa relative autonomie politique sous domination romaine. Cette stratégie tirait profit – comme à l'est – de l'intérêt manifesté par les Romains pour l'histoire phénicienne, sans que cela implique, d'une quelconque manière, le choix d'une identité phénicienne : quand les cités voyaient en Tyr leur origine, c'était sans équivoque en référence à cette seule cité. Ce cas doit être évalué dans la longue durée et replacé dans un cadre régional beaucoup plus vaste ; un ensemble de pratiques religieuses, politiques et linguistiques propres aux colonies levantines qui se sont *in fine* généralisées dans toute l'Afrique du Nord romaine, afin de tirer au mieux parti du pouvoir sous hégémonie romaine, en l'adaptant et en lui conférant une couleur locale.

Les langues du pouvoir

La fondation de la colonie de Leptis, sur la côte de la Tripolitaine, date de la fin du VI^e siècle av. J.-C. Au II^e siècle, elle restait tributaire de Carthage, puis passa sous le contrôle de la Numidie, après une campagne victorieuse du roi Massinissa. Au début de la guerre de Jugurtha (112-105 av. J.-C.), la

cité chercha à faire alliance avec Rome contre le roi numide, et même si elle se rangea aux côtés de la Numidie et les partisans de Pompée, au cours de la guerre civile romaine des années 40 av. J.-C., la cité s'unit de nouveau à Rome sous Auguste contre les autochtones libyens. Quel était avec exactitude son statut politique et tributaire, on l'ignore, si toutefois on sait qu'elle a préservé une forme d'autonomie au moins au niveau local pendant des siècles, battant encore monnaie sous Tibère et conservant des magistrats phéniciens et un clergé local au 1^{er} siècle apr. J.-C. Jusqu'à la période flavienne, Leptis est simplement assimilée à une *civitas* (ville) dans l' pigrapie latine, tandis que le proconsul romain est le *patronus* de la cité, sans que cela implique l'occupation d'un quelconque rôle officiel. Avant d'être promue, en 109, au rang honorifique de *colonia*, la cité avait reçu dans les années 70 apr. J.-C., sous Vespasien, le titre de *municipium*⁵.

En dépit de ces honneurs – et d'une spectaculaire architecture monumentale romaine –, Sergio Fontana a mis en évidence – grâce aux vestiges archéologiques – la persistance jusqu'au III^e siècle apr. J.-C. du phénicien dans sa version dialectale punique, ainsi que de noms, de symboles religieux et de pratiques funéraires spécifiques de Carthage, en particulier parmi les gens les plus modestes et les femmes⁶. Forte de ce travail, j'ai, quant à moi, montré comment de multiples références phéniciennes et romaines se côtoyaient dans la vie politique et civique⁷. Tout au long du 1^{er} siècle apr. J.-C., ont subsisté prêtres et institutions civiques levantins – comme l'assemblée publique (M), courante dans les anciennes cités de langue phénicienne à l'ouest de la Méditerranée, les *shofetim* ou suffètes, magistrats en chef de la cit ⁸. Sur le monnayage sous le règne de Tibère, le nom de Leptis reste écrit en punique et les portraits et attributs des deux dieux levantins – appelés dans une inscription punique de la fin de la période hellénistique « Seigneurs Shadrapa et Milkashtart, seigneurs de Leptis⁹ » – figurent toujours. Sous Auguste, au moins un nouveau temple a été dédié à Shadrapa (Dionysos grec, Liber Pater romain) et pendant la période julio-claudienne, des inscriptions monumentales en

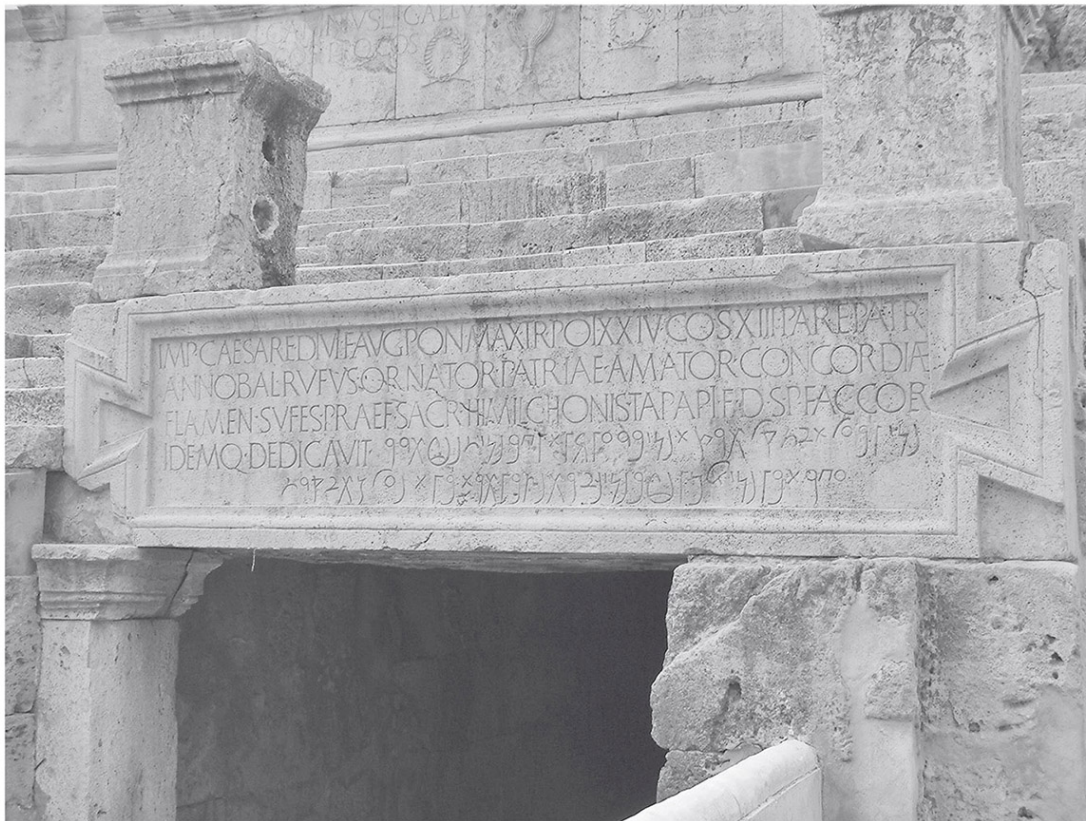
phénicien ont été gravées, à côté de celles en latin, sur plusieurs bâtiments de première importance comme le marché, le théâtre et le temple du culte impérial¹⁰.

Ce serait pourtant une erreur d'y voir l'attestation ou le symbole d'une résistance à la mainmise romaine. Ces références phéniciennes venaient en plus ; elles n'étaient pas une façon de s'opposer à Rome. Les pratiques civiques et les prêtres romains coexistaient avec les institutions locales¹¹ : sur les pièces émises par la cité figuraient, d'un côté, Shadrapa et Milkashtart et, de l'autre, Auguste, puis Tibère¹² ; le temple dédié à Rome et Auguste a été construit sous Tibère juste à côté du temple de Shadrapa édifié sous Auguste, plaçant, au sens propre, les dieux locaux et impériaux sur un pied d'égalité¹³. Pour les bâtir, on avait utilisé aussi bien la coudée punique que le pied romain¹⁴.

On peut en dire autant de l'usage du punique dans les inscriptions monumentales. Si l'épigraphie latine de Leptis a pour norme une datation et une nomenclature romaines, et la fréquente mention des empereurs romains, la version punique des inscriptions bilingues est parfois « réécrite », ignorant les titres et les offices romains pour souligner la contribution locale : ainsi, dans le théâtre bâti au milieu du 1^{er} siècle apr. J.-C., la version punique omet tout simplement toute la partie en latin relative à l'empereur, la datation impériale comprise (*fig. 8.1*)¹⁵. L'empereur romain est invoqué en latin, puis en punique, côte à côte, sans être totalement intégré au contexte local.

Ces textes bilingues, si on les juxtapose, établissent également une distinction entre le local et le romain par d'autres biais. La version punique de l'inscription commémorant le bâtiment du marché, datant de l'an 8 av. J.-C., commence avec la même invocation de l'empereur romain qu'en latin, mais emploie des équivalents pour ses titres au lieu d'une simple traduction : là où il est consul, Imperator et investi des pouvoirs tribunitiens, il devient chef des armées et chef suprême, avec la puissance des dix dirigeants¹⁶. Les juxtapositions indiquent une alliance entre les

sources locale et impériale du pouvoir ; leurs différences fondamentales étaient soulignées par leur proximité. Et cela a duré longtemps : si l'on se penche sur des inscriptions qui sont en punique et en latin au moins jusqu'en 92 apr. J.-C.¹⁷, alors même que la prééminence du texte en latin et son influence croissante sur le phrasé et le vocabulaire de celui en punique s'imposent à cette période ; à la fin du I^{er} siècle, les inscriptions puniques se rapprochent de plus en plus de simples traductions¹⁸.



8.1 Inscription bilingue latin-punique dans une *tabella ansata* moulée dans le théâtre de Leptis (IRT, n° 321, milieu du I^{er} siècle apr. J.-C.). L'inscription en latin se lit ainsi : « Quand l'Imperator Caesar Augustus, fils du divinisé, grand pontife, fut investi de la puissance tribunitienne pour la 24^e fois, et fut consul pour la 13^e fois, père de ce pays, Annobal Rufus, embellisseur de son pays, chérissant la concorde, prêtre, suffète, préfet des rites, fils de Himilcho Tapapius, a fait ce bâtiment avec son propre argent et l'a lui-même dédié. » L'inscription en punique se lit : « Hannibal, qui embellit son pays, qui aime la connaissance complète, sacrificateur, suffète, chef des 'zrm-sacrifices, fils d'Himilkart Tapapi Rufus l'a fait à sa charge selon les plans et l'a consacré. »

Le bilinguisme linguistique et culturel comportait de nombreux avantages : outre qu'il mettait à l'aise les visiteurs étrangers, l'emploi du latin dans les inscriptions traduisait la supériorité de l'éducation, du statut et des liens quand la majorité de la population était de langue punique ; en revanche, les versions puniques traduisaient une forme de solidarité, qui s'étendait parfois jusqu'à la mise en cause des institutions impériales célébrées par les textes en latin¹⁹. La combinaison des traditions linguistiques latine et punique et le phénomène culturel qui leur est associé ont engendré un troisième ensemble de significations, n'exprimant ni une simple romanisation ni une résistance locale – même si, en pratique, la pluralité des langues, des noms et des institutions au quotidien, de manière officielle ou non, pouvait décourager toute tentative romaine de comprendre et de communiquer dans cette cité indépendante.

On ne tient là que deux éléments parmi beaucoup d'autres d'un multilinguisme complexe propre à Leptis sous l'Empire, qui poussent à conclure que l'attribution d'une identité fixe n'était pas un souci majeur. Sous domination romaine, les motifs architecturaux propres à l'Orient hellénistique – en particulier d'Alexandrie et de la Cyrénaïque – ont servi de références essentielles à ce qu'Andrew Wallace-Hadrill a appelé la « langue alternative du pouvoir²⁰ ». Le traitement des moulures, les double pilastres à tambours semi-circulaires des nouveaux temples érigés sur le Vieux Forum, sous Auguste, toujours debout à la même période à Cyrène et Ptolémée ainsi qu'à Alexandrie, étaient déjà passés de mode à Rome²¹. Les liens sont manifestes avec d'autres cités africaines plus à l'ouest : le théâtre de Leptis a été, par exemple, construit par l'allié de Rome, Juba II, peu d'années après celui de Césarée et dans le même style²². Cette approche culturelle cosmopolite s'est maintenue au fil du temps, comme on le constate, au III^e siècle apr. J.-C., avec la table de conversion des mesures sur la place du marché, où figurent les coudées punique, égyptienne et le pied romain.

Grâce à son multilinguisme et aux emprunts de références culturelles, Leptis a tissé des liens avec sa terre d'origine, avec Rome et avec d'autres cultures du passé ou contemporaines, une façon de souligner son autonomie envers toute source exclusive de pouvoir, son refus de s'identifier à une seule d'entre elles, ou de se soumettre à l'hégémonie culturelle romaine, sans perdre le bénéfice du patronage impérial. Mais tout cela ne suffisait pas : il fallait aussi reconstruire le passé de la cité.

La réinvention de Leptis

À Leptis, les us et coutumes levantines n'étaient pas de simples survivances d'une histoire coloniale, mais une façon de la glorifier avec de nouveaux outils. L'usage du phénicien en fournit quelques exemples. Un monnayage indépendant en rapport avec des légendes puniques n'apparaît à Leptis et dans les autres cités tripolitaines qu'après la destruction de Carthage, à la fin du II^e ou du I^{er} siècle, alors que les ports d'Espagne et de Maurétanie en émettaient déjà depuis au moins un siècle²³. Les inscriptions en punique sont même plus tardives – l'idée d'écrire dans la pierre en latin ou en punique ne s'est imposée qu'au I^{er} siècle av. J.-C. en Tripolitaine, en grande partie à cause de la médiocre qualité des matériaux disponibles²⁴. Ailleurs en Afrique du Nord, et particulièrement à Carthage, il existait une longue « tradition épigraphique » dans des contextes religieux, votifs et funéraires, sans qu'elle s'imposât dans les traditions civiques des cités tripolitaines, et les inscriptions en phénicien étaient alors une innovation en Afrique²⁵.

L'emploi du punique sur les pièces et les inscriptions n'a pas seulement survécu à l'arrivée des Romains en Tripolitaine : les langues se sont juxtaposées. Le punique n'était pas non plus la seule alternative au latin à Leptis ; selon Salluste, le libyen y était pratiqué à la fin du II^e siècle av. J.-C., lors de la guerre de Jugurtha : « Seule la langue de cette cité a été modifiée par les intermariages avec les Numides ; les lois et les coutumes sont pour la plupart sidoniennes qu'ils conservent d'autant mieux qu'ils

vivent loin du pouvoir du roi²⁶. » Le phénicien était une *nouvelle* langue utilisée pour se présenter publiquement dans cette région, et le choix de l'employer n'était ni banalisé ni évident, traditionnel ou purement pratique, opposé à celui, lourd d'implications idéologiques, du latin. Le choix positif du latin et du phénicien comme langues de l'épigraphie publique est lié à une nouvelle manière de se réclamer publiquement à la fois des traditions impériales romaines et des traditions coloniales phéniciennes.

Même le statut de Leptis comme colonie de Tyr pourrait avoir été inventé de toutes pièces. La confusion la plus grande règne dans les sources. On doit à Salluste, gouverneur romain en Afrique, sous le Triumvirat, fier de sa connaissance des sources du cru, le récit de fondation le plus détaillé – toute une phrase –, qui précise que la cité a été « fondée par les Sidoniens dont on dit qu'ils ont quitté leurs foyers à la suite d'une discorde civile et sont venus dans cette région sur leurs navires²⁷ ». Cependant, au I^{er} siècle apr. J.-C., Pline l'Ancien et Silius Italicus prétendent tous deux qu'elle est une colonie de Tyr²⁸. Il est tentant d'en conclure que ces identifications ont plus à voir avec les querelles du moment entre Tyr et Sidon, quant à leur prééminence comme cité-mère, qu'avec de véritables événements du IV^e siècle av. J.-C., et que Leptis n'a pas nécessairement été fondée par telle ou telle cité-État levantine. Alors que l'histoire rapportée par Salluste présente la fondation de la cité comme une entreprise indépendante, sur le modèle de Carthage, Leptis aurait tout aussi bien pu être fondée par cette dernière, avec laquelle elle entretenait sans doute des liens commerciaux depuis des temps reculés, peut-être après la tentative de Dorieus le Spartiate d'implanter, à la fin du VI^e siècle av. J.-C., une colonie dans cette zone stratégique et commerciale de grande importance entre Cyrène et Carthage²⁹.

Comme à Carthage, les dieux civiques de Leptis étaient quasiment inconnus au Levant³⁰. On ne trouve que deux mentions de Shadrapa dans l'est de la Méditerranée, remontant selon toute vraisemblance à la période perse, alors que le dieu est évoqué à Carthage, en Sicile et en Sardaigne. Rien sur Milkashtart au Levant entre l'Ugarit du XIII^e siècle av. J.-C. et le

temple d'Umm el-'Amed de la période hellénistique ; il est mentionné à Malte au IV^e siècle, à Carthage au III^e siècle, et à Gadès au II^e siècle³¹. Tandis que le double panthéon figurant sur la monnaie de Leptis correspond à la coutume en vigueur dans la plupart des cités côtières de langue phénicienne, consistant à établir des paires de divinités civiques, ce couple mâle a dû paraître un peu étrange en Orient. Et, plus encore qu'à Carthage, le statut colonial de la cité semble avoir été davantage célébré en paroles qu'en actes. Ainsi, rien dans les sources ne semble évoquer le paiement d'une dîme ou l'envoi d'un butin à la terre natale, ni aucun autre lien politique entre Leptis et Tyr avant l'échange des dédicaces avec lesquelles j'ai entamé ce chapitre. En outre, dans ses nouvelles références à un passé levantin sous domination romaine, rien ne différenciait la Leptis « phénicienne » de ses voisines africaines.

Persistance punique ?

Malgré l'annexion par les Romains de la Sicile puis de la Sardaigne, au milieu du III^e siècle av. J.-C., la chute de l'Espagne après la deuxième guerre punique, et même l'anéantissement de Carthage en 146 av. J.-C., la « persistance punique » en Méditerranée occidentale ne se discute pas³². Les modes de colonisation urbain et rural, les styles architecturaux, les techniques de construction, le système des poids et mesures, la forme des poteries et l'artisanat traduisent la même continuité, sur fond d'importants bouleversements politiques. Cette stabilité de la culture matérielle domestique pourrait prouver la permanence des ressources et des compétences, mais des coutumes et des institutions locales, comme les langues, les magistratures, les rituels et les divinités, se sont également maintenues.

Dans une série de débats sur la Sardaigne, Peter van Dommelen a soutenu que cela ne prouverait ni une « persistance » ni des « survivances » passives, mais bien plutôt la vitalité pérenne d'anciennes coutumes sous domination romaine, un « renouveau original de la culture punique »³³. Loin

d'être étouffées, ces institutions se sont épanouies dans un réseau florissant d'échanges culturels directs entre les différentes régions de langue phénicienne, y compris après la conquête romaine. Des liens très forts ont subsisté entre l'Afrique et la Sardaigne, tandis que l'architecture sarde des maisons et temples s'est inspirée des modèles nord-africains de la même époque, tout comme la forme des céramiques³⁴. Certes, les choix sardes doivent être resitués dans leur propre contexte et dépendaient pour l'essentiel des dynamiques locales d'interaction et de concurrence³⁵. Il faudrait aussi, ici et là, les interpréter, selon lui, comme une résistance culturelle « silencieuse » à Rome, en particulier de la part des élites économiques ; il fait état de multiples preuves d'une résistance à Rome en Sardaigne à la même époque, armée ou politique³⁶.

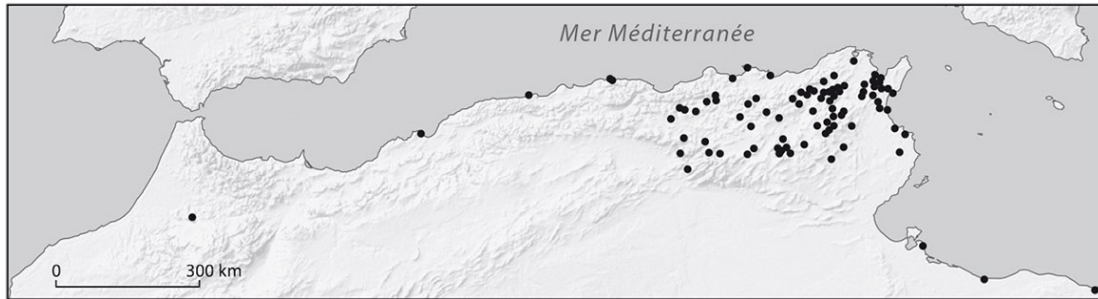
Dans la suite du présent chapitre, j'entends montrer que les arguments de van Dommelen peuvent être employés dans une autre perspective dans le contexte nord-africain, où des bâtiments « romains » emblématiques aussi tardifs que l'amphithéâtre d'El Jem, dans l'arrière-pays tunisien, ont été construits en utilisant la coudée punique³⁷. Je reviendrai sur la persistance, le développement et l'interaction permanente d'un « paquet » d'institutions religieuses, politiques et linguistiques associées aux cités de la côte levantine sur une longue période et sur de grandes distances³⁸. Ce pourrait d'abord avoir été, au moins en partie, l'évidence d'une identification culturelle à Carthage et d'une résistance culturelle à Rome. Cela renverrait à la résistance militaire intermittente dans l'Afrique du Nord républicaine et impériale, depuis la grande guerre en Numidie conduite par Jugurtha, à la fin du II^e siècle av. J.-C. – qui, selon Orose, un auteur romain qui écrit plus tard, avait déclenché une révolte dans la province romaine d'Afrique –, jusqu'à la longue lutte contre Tacfarinas, pendant la première décennie du règne de Tibère, qui mobilisa des populations africaines, de la Maurétanie jusqu'aux abords du désert libyen³⁹. Ce « paquet » culturel n'autorise néanmoins pas à discerner une quelconque identification *en tant que*

Carthaginois ou Phéniciens, mais il a permis, chemin faisant, de tisser un réseau régional africain singulier, qui avait plus de sens dans la rhétorique romaine que dans la locale⁴⁰.

Un rituel réinventé

Que les sacrifices d'enfants aient perduré sous l'occupation romaine, à l'encontre de toutes nos certitudes, n'est-il pas encore plus surprenant que le rituel lui-même ? Plusieurs sanctuaires sardes ont poursuivi leurs activités après l'annexion de l'île en 238 ; le tophet de Carthage a encore été utilisé au moins pendant une génération après la destruction de la cité ; les sanctuaires de Cirta et d'Hadrumète sont restés en activité respectivement jusqu'au I^{er} et II^e siècle apr. J.-C.⁴¹. Encore plus surprenant, environ une centaine de nouveaux sanctuaires surgirent dans des villes africaines entre la Tripolitaine et la Maurétanie *après* la chute de Carthage, dans le style particulier des anciens tophets, avec des offrandes brûlées dans des urnes, dans un espace sacré de plein air, et souvent l'érection de stèles (*fig. 8.2*)⁴².

On a pu considérer que l'adoption de ce type de sanctuaires, autrefois très limités, sur un vaste territoire attestait d'une essence culturelle et, dans certaines régions, d'une continuité africaine face à l'impérialisme romain⁴³. Cela correspond néanmoins mal aux caractéristiques innovantes des tophets récents. Leur géographie implique non seulement d'autres sites mais aussi d'autres pratiquants : même si l'on peut être tenté d'associer ce phénomène à celui des réfugiés fuyant Carthage en 146 av. J.-C., ou des communautés de l'arrière-pays qui, auparavant, utilisaient le tophet de cette ville, ces sanctuaires sont presque toujours au moins d'une génération suivante ; les noms enregistrés offrent un mélange de libyen, de punique et, plus rarement, de latin, alors que les généalogies qui avaient habituellement cours à Carthage sont absentes⁴⁴.



8.2 Sanctuaires de style tophet créés en Afrique du Nord de la fin du II^e siècle av. J.-C. au II^e siècle apr. J.-C.

Selon Matthew McCarty, les rites ne se contentaient pas d'imiter ou d'idéaliser les anciennes pratiques⁴⁵. Le sacrifice d'enfants en bas âge semble, par exemple, avoir été relativement rare sous la domination romaine. Même si, d'après l'évêque chrétien Tertullien, de jeunes enfants étaient encore sacrifiés dans certaines régions d'Afrique à la fin du II^e siècle apr. J.-C.⁴⁶, comment le certifier, sauf pour trois d'entre eux. À Althiburos, de nombreuses inscriptions datant sans doute d'entre le II^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle apr. J.-C. font référence à un *molk adam*, un sacrifice humain ; on a trouvé beaucoup plus tôt la même phrase à Cirta. À Henchir el-Hami (d'environ 100 av. J.-C. au II^e siècle apr. J.-C.), des cendres de moutons et de nourrissons sont présentes dans les trois quarts des 268 urnes étudiées. Et, dans le sanctuaire de Lambafundi, où les stèles sont au moins du II^e siècle ou du III^e siècle apr. J.-C., deux urnes recèlent les restes de jeunes enfants⁴⁷. Il est frappant que trois de ces lieux se situent dans l'arrière-pays, ce qui infirme l'hypothèse de survivances d'anciennes pratiques levantines ; on n'a jusqu'à présent trouvé aucune trace de sacrifice ou d'inhumation d'enfant dans les sanctuaires de style tophet établis sur la côte.

Mais on a d'autres preuves de changement. Si, dans la Carthage d'avant la destruction, les offrandes étaient toujours le fait d'individus, les inscriptions puniques sur les stèles du I^{er} siècle av. J.-C., ou plus tardives, au cœur de la Tunisie, sont l'œuvre de groupes de citoyens (*baalim*) qui ont

laissé des dédicaces communales⁴⁸. Les offrandes ne sont plus les mêmes : ce sont souvent des restes d'oiseaux calcinés rarement présents dans les tophets « originaux » ; dans au moins sept des nouveaux sanctuaires, les urnes ne contiennent que des os d'oiseaux⁴⁹.

Les transformations des stèles en pierre sont un signe de la nature flexible et variable des identifications culturelles des nouveaux sanctuaires africains. Plates au départ, les stèles ont été peu à peu dotées de pignons – mais rarement d'acrotères – du même type que celles des Carthaginois de la période hellénistique (*fig. 8.3*). Quand il y a une inscription, elle est en phénicien et reprend pour l'essentiel la formule habituelle carthaginoise, le nom du dieu Baal Hammon inclus, alors que celui de Tinnit est quasiment absent⁵⁰. L'iconographie de cette période tardive renoue avec la plupart des motifs populaires carthaginois, dont le prétendu signe de Tanit, le caducée, les bétyles, les croissants et les disques, et parfois une figure humaine caractéristique des tophets siciliens et sardes, ainsi qu'un ensemble de motifs absolument nouveaux comme des rosettes, des fruits, des céréales et des végétaux. Qu'il y ait eu ou non des sacrifices d'enfants, il est difficile d'imaginer que ces nouveaux sanctuaires n'aient pas traduit, au début, dans l'esprit de leurs initiateurs et des pratiquants une identification culturelle à Carthage.

Avec les siècles, ces communautés africaines ont repensé et redéfini les rituels en fonction des changements du contexte local, s'éloignant peu à peu du modèle carthaginois d'origine. Sous l'Empire, les stèles ont beaucoup changé ; elles sont désormais illustrées d'une série de symboles et d'images d'une extrême variété (*fig. 8.4*)⁵¹. À la fin du 1^{er} siècle av. J.-C., le Saturne romain remplace de plus en plus souvent Baal Hammon. Il ne faut pas y voir une traduction directe en latin ou un simple syncrétisme avec un dieu romain, car cela impliquait non seulement un nouveau nom mais aussi un nouvel épithète, un nouveau type d'image et d'inédites interactions avec le dieu⁵². On assiste en outre à des changements dans le rituel qui épouse plus étroitement la pratique romaine standard, y compris avec l'insistance

davantage portée sur le moment du sacrifice que sur le vœu ou le dépôt avec même, parfois, au II^e siècle, l'abandon des inhumations et, vers le milieu du III^e siècle, la construction d'autels monumentaux ou de temples. Les liens avec le passé local ne disparaissaient pas pour autant, comme en témoigne, par exemple, la « conservation » des anciennes stèles dans et à côté des nouveaux édifices⁵³.



8.3 Une stèle d'un récent sanctuaire de style tophet en Afrique du Nord romaine (II^e siècle av. J.-C.-I^{er} siècle apr. J.-C., provenant peut-être d'Algérie). Un signe de Tanit est entouré d'un caducée sous un croissant-disque, qui se transforme en signe de Tanit et s'entoure de symboles astraux. Sur le fronton, une rosette de douze pétales dans un disque. L'inscription punique fait état d'une dédicace à Baal par Gaius Julius Arish, fils d'Adonbaal.

On n'est donc pas confronté à un simple cas de résistance culturelle aux normes et aux coutumes romaines. L'impression d'opposition donnée par l'adoption des sacrifices d'enfants dans de nouvelles régions serait-elle renforcée par les références explicites au « sacrifice d'un humain » à Althiburos et Cirta ? Mais l'on a peu d'indices d'une condamnation romaine. Les nombreux vestiges du culte de Tanit, maintenant appelée Caelistis, et de Baal Hammon/Saturne à Carthage, prouvent la deuxième vie de ce qui est devenu la colonie romaine phare en Afrique⁵⁴. Matthew McCarty a montré qu'au II^e siècle apr. J.-C., l'armée romaine – désormais composée de légionnaires souvent recrutés dans d'autres régions d'Afrique –, encourageait un culte devenu celui de « Saturne » dans la région des Aurès, donnant même naissance à des sanctuaires dans une zone qui en était jusque-là dépourvue⁵⁵. À la fin du II^e siècle apr. J.-C., Tertullien évoque le premier l'interdiction des sacrifices humains qui aurait été édictée après un incident particulier dans un lieu particulier : un proconsul romain aurait fait clouer des prêtres sur des arbres⁵⁶. À quelle date ? On ne sait pas, mais l'escorte militaire de son père aurait été témoin de la scène ; l'événement était donc récent.



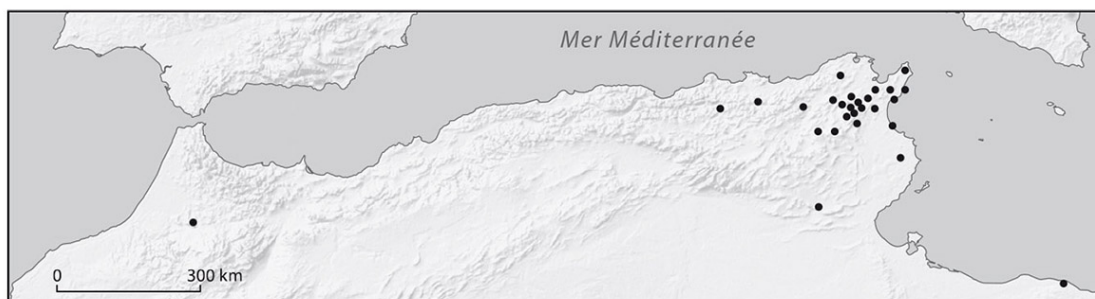
8.4 Stèle d'un sanctuaire d'Afrique du Nord romaine de style tophet (I^{er}-II^e siècle apr. J.-C., provenant peut-être d'Algérie). Dans cette scène sophistiquée, un personnage portant tunique et cape se tient sur un piédestal pour faire une offrande sur un autel, dans un sanctuaire cerné de colonnes et surmonté d'un fronton. Sur le piédestal, le nom de Lucius Julius Urbanus est inscrit en latin ; il est bizarrement écrit de la droite vers la gauche. En dessous, on voit une scène de sacrifice ; au-dessus, des scènes agricoles et, sur le fronton, un croissant-disque particulièrement souriant.

Plus qu'une simple résistance, les nouveaux tophets symbolisaient la continuité d'un pouvoir civique dans une région plus vaste. Les années passant, la généralisation des mêmes rituels et des mêmes représentations dans de vastes zones suggère que, si ces communautés gardaient Carthage à

l'esprit, c'était sur un mode imaginaire : elles se nourrissaient bien davantage les unes des autres. Alors qu'il avait disparu dans le reste du monde méditerranéen à la fin de la période hellénistique, l'adoption de ce culte par des autochtones et par des étrangers a été de moins en moins « carthaginoise » ou « phénicienne », et de plus en plus « africaine ».

Magistrats romains

L'histoire se répète avec les magistratures. La présence de *shofetim*, en punique (ŠPTM), ce qui signifie « juges », ou *sufetes* en latin, est attestée dans de nombreuses cités-États levantines dans l'est et l'ouest de la Méditerranée, au premier millénaire av. J.-C. À l'ouest, nous avons la preuve qu'il existait des centaines de *shofetim* dans le tophet de la Carthage préromaine à partir du IV^e siècle au moins, et depuis le III^e siècle à Gadès, Karales, Bithia, Sulcis et Nora. On en dénombre aussi pendant la période hellénistique à Eryx en Sicile – une ville qui, en général, n'est pas considérée comme une colonie phénicienne, mais s'est souvent alliée à Carthage, et où un grand sanctuaire à Ashtart avait été édifié⁵⁷. Et l'on continue à en exhumer dans les colonies levantines longtemps après la conquête romaine : à Bithia au II^e ou III^e siècle apr. J.-C., et à Karales et Sulcis, même après qu'elles eurent reçu le titre de *municipia*⁵⁸.



8.5 Villes d'Afrique du Nord romaines qui possédaient des suffètes.

Une fois encore, c'est en Afrique sous le joug romain que cette institution s'est vraiment renforcée, une présence attestée dans plus de quarante cités,

la plupart bien au-delà de la zone coloniale côtière, le dernier exemple datant de Commode (*fig. 8.5*)⁵⁹. On a souvent estimé que c'était une survivance d'anciennes institutions devenues visibles au moment précis où les données épigraphiques augmentaient à un rythme exponentiel⁶⁰. On a même prétendu, sans preuve, que c'était une exigence de Carthage avant sa destruction ; la surprise est d'en trouver dans des cités aussi lointaines que Volubilis⁶¹.

Les preuves de l'existence de suffètes africains hors de Carthage datent presque toujours d'après 146 av. J.-C., à la seule exception d'une inscription punique/libyenne dans la cité de Thugga, de 139 av. J.-C. ; elle fait référence en punique au roi numide Zilalsan, grand-père de Massinissa, comme à un *shofet*⁶². Serait-ce seulement un titre honorifique ? Dans le cas contraire, on ignore dans quelle ville il exerçait. Pourquoi aurait-ce été à Thugga, où les chefs des magistrats sont identifiés dans le même document punique non pas comme des ŠPTM, mais avec le titre de MMLKT, « dirigeant » ou « prince »⁶³ ? Pourtant, au 1^{er} siècle apr. J.-C., une inscription latine évoque un *sufes* dans la *civitas* de Thugga, ce qui tend à montrer que cette institution avait été adoptée sous domination romaine⁶⁴. L'absence de preuve n'est évidemment pas la preuve d'une absence, mais si l'origine des suffètes africains remontait à la politique impériale carthaginoise, il semble plus judicieux de considérer – même si cela n'est qu'une hypothèse de travail – que cette institution ne s'est répandue qu'après la chute de Carthage et qu'elle n'a peut-être tout simplement pas existé auparavant.

Comme au sujet du culte des tophets, on n'est pas là simplement face à l'histoire de l'adoption d'une norme carthaginoise en Afrique sous domination romaine : l'institution n'apparaît pas seulement en de nouveaux lieux, mais de manière différenciée. Le schéma de base semble avoir été de les nommer par paires, comme à Carthage. Mais trois suffètes apparaissent dans des textes d'Althiburos au 1^{er} siècle apr. J.-C. ; à Mactar, également, on trouve trois suffètes, dont l'un est qualifié de *rab ha-shofetim*, « chef des

juges » ; et on a la trace d'un *sufes maior*, ou « juge senior » dans des inscriptions latines à Thugga et Chul⁶⁵. Dans tous ces cas, il pourrait s'agir d'une adaptation ou d'un nouveau nom donné à des magistratures locales plus anciennes, ou, pourquoi pas, d'une innovation. Quoi qu'il en soit, ces communautés auraient eu la liberté d'adopter le nom punique d'une institution bien davantage que l'institution elle-même.

Le plus probable est que les cités africaines aient adopté l'institution des suffètes en référence à Carthage. Mais, dans le cas des tophets, plus qu'une référence au passé, les choix des uns ont nourri ceux des autres. Les villes du centre du Maghreb auraient emprunté les mêmes mots pour désigner leurs dirigeants politiques. Sachant que le système de paires de suffètes correspond exactement à la norme des doubles magistrats du *duumvirate* en vigueur dans les *municipia* romaines de l'époque, on peut penser que l'adoption de cette institution résultait d'une interaction entre les nouvelles cités *romaines* et l'organisation civique de l'Afrique. Cette institution a dû sembler familière aux autorités romaines, même si son origine étrangère et surtout ses fluctuations devaient la rendre un peu difficile à comprendre.

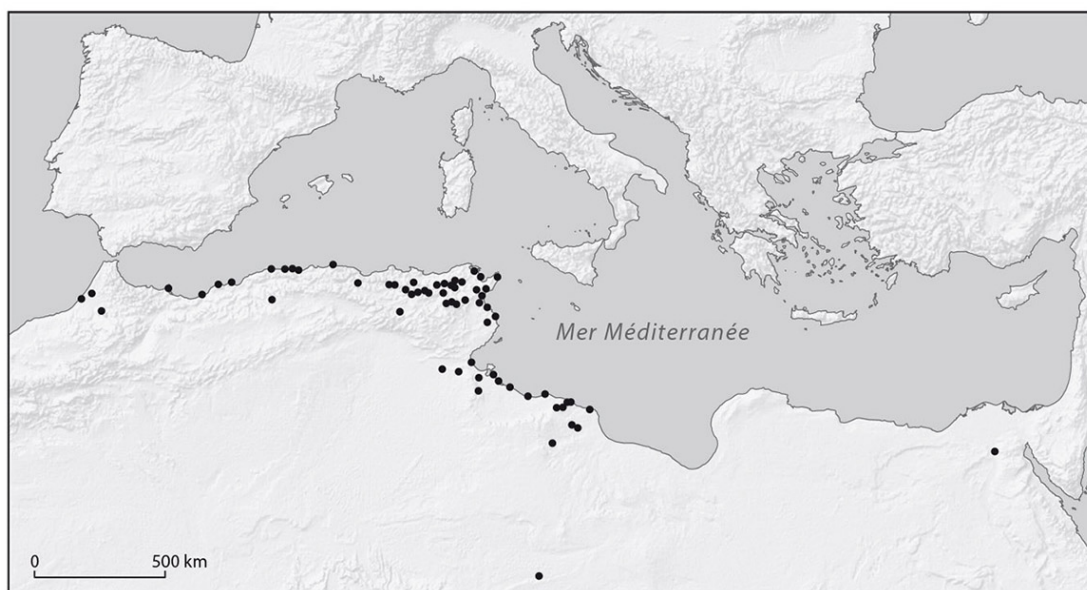
Stratégies multilingues

L'emploi continu de la langue punique dans tout l'ouest de la Méditerranée constitue un dernier exemple pertinent de persistance et de diffusion des pratiques culturelles des colonies phéniciennes. La langue punique est utilisée sur des pièces de monnaie ibériques au I^{er} siècle av. J.-C., et sur celles d'Ibiza au I^{er} siècle apr. J.-C. ; on la parlait encore en Sicile au II^e siècle, et les inscriptions sardes au II^e, voire au III^e siècle étaient toujours rédigées en punique⁶⁶. Comme dans les cas précédents, la plupart de nos données nous les avons néanmoins puisées en Afrique du Nord, où la langue s'est maintenue plus longtemps et s'est plus largement répandue : plus de sept cents inscriptions ont été mises au jour dans cette région entre le II^e siècle av. J.-C. et le IV^e siècle apr. J.-C. (*fig. 8.6*)⁶⁷.

Sans surprise, le punique a continué d'être utilisé sur les pièces de monnaie depuis les cités côtières de la Tripolitaine jusqu'à la côte Atlantique du Maroc sous Tibère⁶⁸ et parlé, au moins en Tripolitaine, sur une période beaucoup plus longue : dans la droite ligne de l'histoire de l'infortunée sœur de Septime, Apulée confie, au II^e siècle apr. J.-C., que son beau-fils à Oea, « ne parle que punique à l'exception de quelques termes de grec qu'il a hérités de sa mère. Quant au latin, il n'a jamais voulu ni le connaître ni le parler⁶⁹ ». Une fois encore, la question n'est pas de savoir si cette histoire est vraie ; il suffit qu'elle soit plausible.

Avant la destruction de Carthage, le punique a également été adopté par les cités et les royaumes numides et maurétaniens, dans les inscriptions monumentales et pour légèder des pièces de monnaie depuis la fin du III^e siècle av. J.-C. jusqu'à la période hellénistique, alors que les poids des monnaies royales étaient, pour des raisons pratiques évidentes, les mêmes que ceux des cités levantines⁷⁰. N'excluons pas sur cette lancée que le phénicien ait eu pour la première fois cours pour composer des textes littéraires dans un contexte numide. On raconte que le roi numide Hiempsal – qui a régné dans les années 80 av. J.-C. – détenait des « livres puniques » (*libri punici*) sur l'histoire de l'Afrique que Salluste avait eu peut-être l'opportunité de consulter⁷¹ : s'ils ont été écrits en punique plutôt qu'en grec⁷², on n'a aucune raison de supposer que leurs auteurs aient été carthaginois plutôt que numides, ou qu'ils ne pouvaient que provenir de Carthage, ou encore qu'il s'agirait des livres même dont Pline affirme que les Romains les avaient distribués aux rois de la région en 146 av. J.-C.⁷³. Cet épisode trahit toutefois le goût romain pour le punique : selon Pline, les Romains avaient soigneusement gardé les vingt-huit volumes écrits par un agronome, Mago, pour qu'ils fussent traduits en latin par Decimus Silanus, qualifié par Pline de meilleur spécialiste de cette langue : il semble que le punique n'ait pas seulement été apprécié à Rome, mais aussi relativement

familier, une conclusion qui rejoint celle que l'on peut tirer des lignes en punique parsemant la comédie de Plaute du début, du II^e siècle av. J.-C., *Poenulus* (*Le Petit Phénicien*)⁷⁴.



8.6 Lieux de découverte d'inscriptions néopuniques en Afrique du Nord. L'emploi de cette écriture tardive semble également limité à la période romaine.

Le punique a survécu longtemps dans les royaumes numides d'Afrique du Nord : malgré l'absence d'exemples écrits après le II^e siècle apr. J.-C., on sait qu'il était encore parlé dans de petites villes et des zones rurales dans l'Antiquité tardive. Sur quarante-cinq inscriptions en provenance de la région prédésertique de Tripolitaine, entre le II^e siècle et le IV^e siècle apr. J.-C., seules neuf sont en latin, et quarante-quatre sont « latino-puniques », du punique écrit en latin⁷⁵. Le punique n'était donc pas alors seulement la langue des paysans : toutes les épitaphes des mausolées ou les dédicaces sont dues à des membres de l'élite rurale⁷⁶. Et, à la fin du IV^e-début du V^e siècle, en Algérie, Augustin fait encore de fréquentes allusions à des personnes parlant punique. Outre la rencontre de Valère évoquée au chapitre 2, il nous dit que les circoncellions avaient recours à un interprète en latin ; que l'évêque de Fussala devait parler punique parce que les

habitants n'entendaient pas le latin ; et, dans un sermon prononcé dans son propre diocèse d'Hippone, il cite un proverbe en latin avec le pressentiment que ses auditeurs ne savaient pas *tous* parler punique⁷⁷.

Cette langue n'était pas seulement parlée en Afrique romaine ; elle continuait à se développer au-delà. Presque toutes les inscriptions puniques, en dehors des vieilles colonies levantines et de leurs territoires, sont rédigées dans une écriture néopunique cursive, apparue seulement au moment de la destruction de Carthage⁷⁸ ; le temps passant, sa prononciation et son orthographe ont évolué, les voyelles étant, par exemple, écrites⁷⁹. Le punique s'est également adapté pour exprimer de nouvelles idées et traiter de nouveaux sujets : la pratique, discutée plus haut, de l'usage de toponymes plutôt que d'ethnonymes pour nommer une cité, que l'on retrouve, encore par exemple, sur les légendes de toutes les pièces émises par les colonies levantines de l'ouest, de la fin de la république et du début de l'empire, n'a pas survécu à une adoption plus large du punique en Afrique : ainsi, un individu n'est plus décrit dans les inscriptions puniques tardives comme « citoyen de Mactar », mais comme « citoyen faisant partie des Mactariens »⁸⁰.

Quoi de surprenant ? Comme dans le cas des tophets et des suffètes, il y avait peu de chances que ceux qui parlaient désormais punique descendent de migrants levantins de langue phénicienne. Et si les noms que les peuples adoptaient pour eux et leurs enfants n'indiquent pas à coup sûr leur origine et leur ascendance, ils restent évocateurs⁸¹. Si l'on compare les noms sur les inscriptions en écriture punique et néopunique – pour aller vite, avant et après la destruction de Carthage –, les premiers sont presque toujours sémitiques (1 145 sémitiques, à opposer aux 82 libyens, 21 grecs et 13 latins), tandis que ceux du second groupe comprennent beaucoup plus de noms libyens (143 sémitiques, 264 libyens, 167 latins et 6 grecs)⁸². Le plus probable est qu'il s'agit de personnes d'ascendance libyenne : alors qu'on a beaucoup de données sur des familles d'Afrique du Nord portant à l'origine un nom phénicien ou libyen avant d'adopter un nom romain à un stade de

leur généalogie, il n'y avait aucune raison, en Afrique romaine, de remplacer un nom phénicien par un patronyme libyen et l'on ne dispose évidemment d'aucune donnée allant dans ce sens⁸³.

En dépit de l'usage du punique qui allait augmentant dans les villes africaines, ce n'était pas la seule ni même la plus employée des langues à cette période. On sait que le latin a souvent été adopté dans toute l'Afrique du Nord, au moins comme langue épigraphique : on a mis au jour environ trente mille inscriptions en latin dans toute la région⁸⁴. Il semble également avoir influencé le punique, les inscriptions dans cette langue recourant de plus en plus à des formules et à des mots latins⁸⁵. Par ailleurs, 1 225 inscriptions dans différents dialectes et écritures apparentés au libyen ont également été publiées, les plus anciennes remontant au IV^e siècle av. J.-C.⁸⁶. Cette langue semble néanmoins ne plus avoir été employée à partir du III^e siècle apr. J.-C. : on ne trouve alors pas de données épigraphiques ni de références chez les auteurs antiques plus tardifs. Par ailleurs, de nouvelles analyses statistiques des langues « berbères » du Maghreb suggèrent qu'elles ont peu de rapports avec les dialectes de ces anciennes inscriptions, mais que presque toutes descendent d'une autre langue très proche, soit du touareg qui ne s'est répandu que vers le V^e siècle apr. J.-C. Une nouvelle population de langue libyenne serait arrivée alors, probablement du Sahara, et aurait remis à l'ordre du jour une langue précédemment disparue⁸⁷.

Une fois encore, sachant que plus grand est le nombre de langues parlées dans une région, plus il est difficile de les soumettre à un contrôle bureaucratique, on ne peut pas considérer l'emploi du punique en Afrique comme l'expression d'une simple résistance au latin ou comme celle d'une identité phénicienne, d'autant que l'usage d'au moins deux autres langues était également très répandu. En Afrique, toutes ces langues servaient à des usages différents : l'évergétisme s'exprimait en latin depuis très longtemps ; on utilisait le punique dans les dédicaces funéraires ou votives et le libyen sur les tombes et monuments royaux. Or, si les dédicaces individuelles dans les tophets du centre de la Tunisie étaient indifféremment rédigées en

punique, en grec et en latin, les offrandes communales et les dédicaces faites par des groupes de citoyens étaient à cette époque toujours écrites en punique. Comme à Leptis, s'il y a une chose que le punique traduisait le mieux, c'était l'identité civique.

L'Afrique romaine

Il y a sans conteste un chevauchement entre les suffètes, les tophets et l'usage de la langue punique dans les cités de l'Afrique romaine : une offre groupée d'institutions, que beaucoup de communautés africaines adoptèrent comme un tout, dans le cadre d'un ensemble local plus complexe et plus vaste de traditions linguistiques, administratives et religieuses. Cette offre groupée n'était pas une survivance de la période préromaine, même dans les colonies levantines autoproclamées de la côte phénicienne moins concernées par ces institutions que leurs voisins africains. Leptis avait des suffètes et pratiquait le punique, mais n'avait pas de tophet⁸⁸, tandis qu'à Sabratha, à l'ouest, supposée être une autre colonie tyrienne, on trouve de nombreuses inscriptions puniques, mais on n'a pas de preuve de suffètes ; quant au tophet créé au II^e siècle av. J.-C., il ne contient que des cendres d'animaux⁸⁹. Cette tradition phénicienne occidentale superficielle était récente à Sabratha, elle la partageait davantage avec des communautés autochtones disséminées dans toute l'Afrique du Nord qu'avec ses plus proches voisins levantins, et même en comparaison de certaines de ces dernières, elle manifestait assez peu d'enthousiasme.

Écartons que ce soit un simple vestige de l'expansion carthaginoise en Afrique : on retrouve ces institutions dans des zones hors d'atteinte de Carthage – même à son apogée –, et les traces subsistantes datent non seulement d'après la chute de la cité, mais du I^{er} siècle av. J.-C., une époque où Rome a commencé à manifester un intérêt de nature politique et financier pour ses possessions africaines⁹⁰. La lointaine cité maurétanienne de Volubilis, à l'intérieur du Maroc, est édifiante à cet égard : les inscriptions funéraires puniques commémoraient des personnes de noms

libyens – dont des suffètes – et on a même trouvé dans un sanctuaire à ciel ouvert de petites stèles à pignons décorées, érigées sur des urnes contenant les restes brûlés d'oiseaux et de rongeurs⁹¹.

Ces institutions entretenaient un indéniable lien avec Carthage, au moins au moment de leur adoption. Aux premières heures de l'impérialisme romain, l'identification à Carthage était un moyen de souligner la distance culturelle avec le nouveau pouvoir. Elle passait par la recreation ou la réinvention d'institutions caractéristiques de la prestigieuse cité africaine qui ne représentait plus une menace potentielle. En adoptant un ensemble d'institutions étroitement associées à un ennemi récent, les populations locales échappaient à une simple et totale assimilation à la puissance romaine et peut-être plus particulièrement, aux soldats et colons expédiés en masse en Afrique par Rome. De tels arrangements auraient aussi aidé à maintenir à distance les pratiques romaines, en rendant les communautés africaines difficiles à décrypter au sens propre et métaphorique : complexité culturelle et linguistique, imprévisibilité et changements des codes, conditions favorables au maintien d'une autonomie civique à la périphérie du pouvoir étatique.

Pour autant, toute tentative de réduire ces changements à une pure et simple résistance à Rome est problématique. Comme à Leptis, ces institutions levantines ont été adoptées de concert avec les romaines ; elles se sont développées et étendues sous la domination impériale, et ont souvent adopté des normes et des préférences romaines. Alors que Rome et ses provinces se fondaient de plus en plus en un seul système, ces villes se ressemblaient de plus en plus entre elles, développant leurs institutions et leurs pratiques en parallèle et s'inspirant les unes des autres, grâce au réseau décentralisé constitué par les communautés civiques africaines. Dans les cités africaines comme Leptis, l'identification à des lieux et à des puissances passés servait les projets sociaux et politiques de l'époque. Elle permettait aux communautés de créer un lien entre leurs citoyens, de communiquer entre elles, et avec les puissances dominantes dans la région.

Tout cela n'avait aucun rapport avec une quelconque identité collective phénicienne. La référence spécifique de ces institutions était Carthage et non pas le monde phénicien dans sa totalité. Ce ne sont du reste que quelques traits de cultures civiques par ailleurs complexes : même l'identification à Carthage était partielle. Et, vu de l'extérieur, les institutions empruntées ont vite dû paraître comme spécifiquement africaines, comme elles disparaissaient partout ailleurs dans l'ouest de la Méditerranée, poussant les cités en question à s'imiter toujours davantage l'une l'autre. L'interaction entre les différentes cités a eu son importance dans les changements culturels régionaux, ce que confirment l'architecture de Leptis et le tophet de Volubilis.

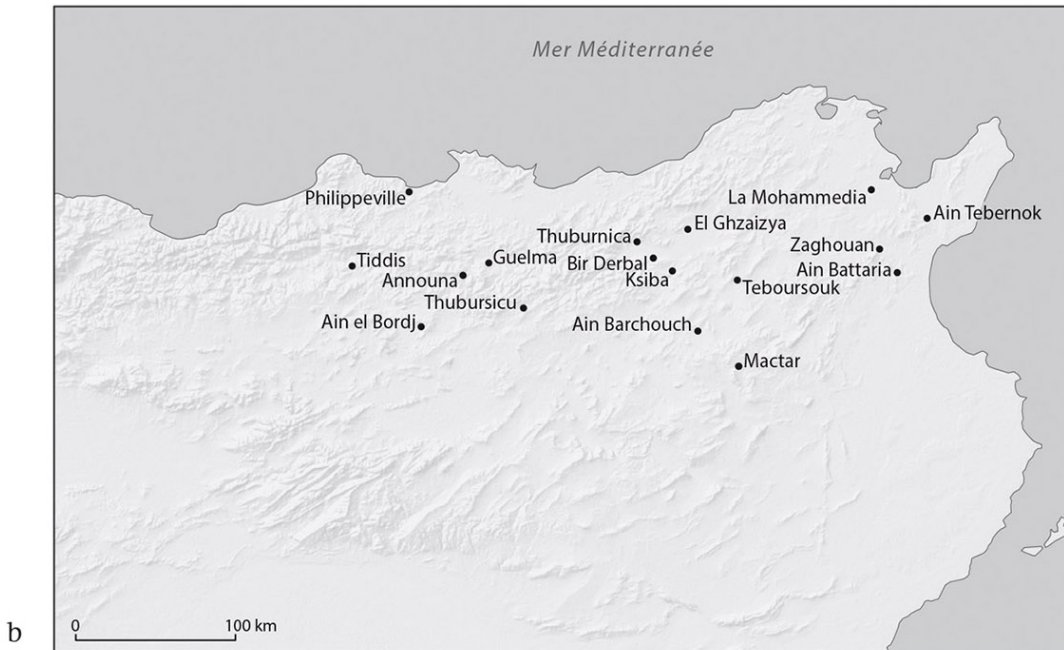
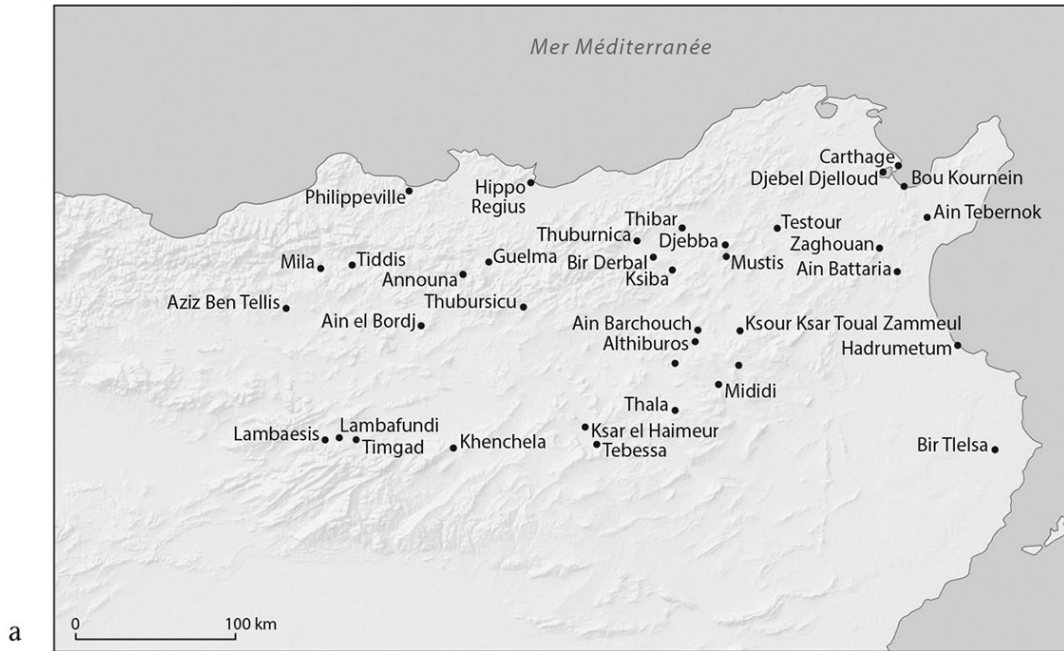
Si ce tableau ne doit rien à la conception moderne de l'ethnicité, il est en revanche parfaitement en phase avec les conceptions romaines des identités africaines autochtones. Comme on l'a vu au chapitre 3, les mots latins relativement proches *poenus* et *punicus* signifiaient à partir de la fin de la République non seulement « phénicien » mais plus généralement « nord-africain ». Cette acception n'insistait pas sur l'origine ou l'ascendance ; elle n'identifiait pas, du moins au début, un collectif contemporain politique, social ou culturel ; et il était compatible avec la domination romaine.

Ces noms auraient aussi convenu aux populations locales : au début du ^v^e siècle, Augustin, originaire de Thagaste en Numidie, se reconnaissait comme *poenus* contre les abus perpétrés par Julien d'Éclane, chef des pélagiens. Dans ses attaques contre Augustin, Julien ne fait jamais faute de lui reprocher son origine africaine, le traitant, par exemple, de « contestataire phénicien » (*poenus disputator*), de « prêcheur phénicien » (*poenus tractator*), d'« orateur phénicien » (*poenus orator*) ou d'« écrivain phénicien » (*poenus scriptor*)⁹². Julien ne cherche pas ainsi à imputer une ascendance levantine ou carthaginoise fictive à Augustin ; ailleurs, il le traite de « Numide »⁹³. L'emploi de *Poenus* n'était-il pas une manière de le renvoyer à son provincialisme africain et de déconsidérer son œuvre par un terme porteur d'un parfum de tromperie et de toute la rancœur associée à la

« foi punique » qui, dans un contexte chrétien, a une nuance de paganisme⁹⁴ ? Augustin admettait néanmoins sans problème être un *poenus*, refusant seulement les implications données à ce terme par Julien et rappelant que la même étiquette pouvait être appliquée à Cyprien, le très respecté évêque de Carthage au III^e siècle :

Ne méprise pas fier de ta race terrestre ce Poenus qui t'admoneste ; ne va pas, parce que tu es né dans les Pouilles, t'imaginer pouvoir l'emporter par la naissance, sur ces Puniens que tu es incapable de vaincre par l'esprit [...]. Le glorieux Cyprien qui était aussi un Poenus disait : « Nous pouvons nous vanter qu'il ne nous reste plus rien à vaincre quand nous nous sommes vaincus⁹⁵. »

Ici, le mot *poenus* renvoie davantage à une contrée qu'à une ethnicité, mais il pourrait aussi être directement lié à la langue parlée. Comme on l'a vu au chapitre 2, quand Augustin emploie l'autre terme possible, *punicus*, c'est presque toujours en lien avec la langue punique, qu'il considère comme « africaine », et pour répondre aux attaques de Julien contre lui en tant qu'orateur et auteur. Le sens « nord-africain » de ces deux vocables dérive tout simplement de l'ancienne notion linguistique de « Phénicien » si l'on retient l'hypothèse que je viens de défendre dans ce chapitre, c'est-à-dire que le dialecte punique a été largement pratiqué en Afrique du Nord jusque dans l'Antiquité tardive.



8.7 Lieux d'implantation de sanctuaires de stèles de style tophet avec (a) des palmiers et des palmes indépendants et (b) des palmes tenues par un personnage.

La revendication africaine d'une identité « phénicienne », aux sens régional et linguistique et non pas ethnique du terme, pourrait même être beaucoup plus ancienne. Au II^e siècle av. J.-C., le roi numide Massinissa (v. 238-158) – on parlait punique à sa cour – avait fait représenter une fronde de palmier sur une pièce de monnaie, et au début du I^{er} siècle apr. J.-C., Ptolémée II de Maurétanie (vers 10 av. J.-C.-40 apr. J.-C.), descendant du roi numide Juba I^{er}, avait fait frapper des pièces de monnaie agrémentées de palmiers⁹⁶. Dans quelle mesure les nouvelles connotations africaines du terme « Phénicien » dans le discours romain de l'époque résultaient-elles de son adoption locale ? Et dans quelle mesure le mélange des cultures africaines – évident dans l'usage du punique par les rois numides ou l'emploi d'un système de datation également numide dans le sanctuaire tophet de Cirta – a-t-il favorisé l'emploi du terme par les Romains ? Tout aussi intrigant est le fait que presque la moitié des nouveaux sanctuaires tophet africains de l'époque romaine contiennent des stèles ornées de palmiers ou de palmes (*fig. 8.7*)⁹⁷. Ne serait-ce pas tout simplement un symbole courant, associé à Carthage, comme le signe de Tanit, même si, à la réflexion, il est très peu vraisemblable qu'Augustin ait été le premier Africain à s'affirmer fièrement en tant que « Phénicien » ?

Se revendiquer « Phénicien » a perduré longtemps après Augustin, ce qu'illustre la réapparition du palmier et d'autres symboles sur les pièces en bronze émises par Carthage aux V^e et VI^e siècles apr. J.-C., au moment de la conquête par les Vandales (*fig. 8.8*)⁹⁸. Les images sont directement copiées sur des pièces siculo-puniques vieilles d'un millénaire, afin d'inventer une identité coloniale beaucoup plus forte que celle qui avait eu cours à Leptis –, et en oubliant, en route, la destruction par Rome de celle qui avait été sa pire ennemie. Si l'on suit Richard Miles, l'image de la palme, reproduite ici, traduit un ensemble de références : à la Carthage phénicienne, à Didon, et même au fait d'être tyrien dans les écrits contemporains d'auteurs romano-africains⁹⁹. Tout cela est parfaitement cohérent avec la thèse défendue dans ce chapitre : une fois encore, le

lointain souvenir de Carthage et de ses réseaux « phéniciens » a servi de socle culturel face à la nouvelle dynamique de la puissance dans la région. Ce n'est pas la dernière fois que cela s'est produit, loin s'en faut, comme on le verra dans le dernier chapitre, où je reviendrai à la période moderne.



8.8 Petits nummus en bronze de Carthage (V^e ou VI^e siècle apr. J.-C.), reproduit ici en multipliant la taille réelle par 4,5, illustrés d'une tête côté face et d'un palmier côté pile.

Îles phéniciennes

Mille ans plus tard, invitons-nous dans la résidence d'été de John Foche, dernier abbé du monastère de Saint-Augustin de Canterbury – avant sa fermeture en 1538 par Henri VIII –, à Sturry, un village près de Canterbury (Kent). John Foche en personne, son prédécesseur John Dygon, Nicholas Wotton, doyen de Canterbury – qui arrangera le mariage d'Henri avec Anne de Clèves – et un jeune homme, John Twyne, futur instituteur, puis maire de Canterbury et membre du Parlement, prenaient part à un dîner de gala. Dygon et Wotton venaient tout juste d'accompagner l'humaniste espagnol Juan Luis Vives de Louvain à Oxford. S'il s'agit bien du voyage qu'accomplit Vives pour prendre son poste au Corpus Christi College d'Oxford, nous sommes à l'été 1524¹.

John Twyne (v. 1505-1581) en fait le récit, en latin, dans son *De Rebus Albionicis, Britannicis, atque Anglis Commentariorum libri duo* (« Deux livres de commentaires sur les affaires d'Albion, des Britons et des Angles ») publié en 1590, après sa mort, par son fils Thomas. Les propos que l'on dévide sont certainement très largement fictifs². Foche y occupe le premier rôle : le festin commence à l'heure, puis la discussion se poursuit au cours de cette soirée de canicule, l'abbé partageant avec un auditoire patient, pour ne pas dire complaisant, sa vision de l'histoire de *nostra Britannia*, « notre Bretagne », dont les habitants constituent un *gens* ou peuple³.

La cible de Foche est un auteur de récits imaginaires dans les années 1130, Geoffrey de Montmouth, à nouveau en vogue depuis peu. À en croire ce dernier, l'histoire des rois de Bretagne – l'*Historia Regum Britanniae* – remontait à Brutus le Troyen, arrière-petit-fils d'Énée ; il y

ajoutait la première histoire en détail des exploits du roi Arthur. Sa source aurait été un « très vieux livre » (*vetustissimus liber*) rédigé en gallois que les futurs chercheurs, expliquait-il, ne trouveraient pas. L'évêque se moque de cette théorie des origines troyennes et y oppose la rationalité scientifique de l'humanisme de la Renaissance : nul autre qu'Albion, fils du dieu Neptune et ancêtre d'une race de géants vivant dans des grottes, n'avait fondé la Bretagne⁴. Foche défend sa thèse sans que le trouble le moindre doute ; il lui arrive même de toucher juste, par exemple quand il prétend que la Bretagne a été dans la nuit des temps une péninsule rattachée au continent européen⁵. Mais il affirme aussi, d'abord prudemment puis avec de plus de plus de conviction, qu'après l'arrivée d'Albion et la séparation subséquente entre la Bretagne et la France, les Phéniciens ont été les premiers étrangers à mettre le pied à terre dans l'île⁶.

L'intérêt de Twyne – et peut-être de Foche – pour les Phéniciens renvoie en partie à la fascination, alors assez commune qu'exerçaient les textes et les peuples de l'Antiquité. Cependant, le plus frappant, c'est l'idée d'une filiation phénicienne dans l'histoire et l'identité britanniques. On s'est, jusque-là, penché sur la place du phénicianisme dans la rhétorique médiévale et moderne, mais toujours en rapport avec une période ou des auteurs particuliers, ou dans des pays comme l'Espagne, lieux où les solides preuves d'anciens établissements levantins ne manquaient pas⁷. Dans ce dernier chapitre, je m'intéresserai à l'importance prise par le phénicianisme dans les îles du nord de l'Atlantique, où la seule preuve d'un quelconque contact avec des hommes de langue phénicienne, est la découverte à Holt, au pays de Galles, d'un graffiti en écriture punique : le nom d'un certain « Macrinus » sur une tuile. Serait-ce un soldat romain (né en Afrique au I^{er} ou au II^e siècle apr. J.-C.) appartenant à la vingtième légion en stationnement près de Chester, qui supervisait un atelier de fabrication de céramique à Holt⁸ ? Faute d'attestation matérielle d'une quelconque

colonisation phénicienne en Bretagne et en Irlande, quel rôle ont joué ces Phéniciens fictifs dans le développement d'une conscience nationale, entre le XVI^e et le XIX^e siècle ?

En Bretagne, la perspective d'être phénicien, au sens propre ou métaphorique, renvoie à une ribambelle de savants dont le projet, formulé dans l'optique d'une opposition à d'autres nations comme la France « romaine », est de contribuer à l'émergence d'une identité nationale. En Irlande, où l'idée de descendre des Phéniciens, au sens propre, se populariserait bien plus qu'en Angleterre, cette identité tournée vers le passé servait d'arme contre la culture et l'impérialisme politique anglais : dans ce schéma, une Rome sauvage brutalisait à nouveau une race phénicienne civilisée. Dans les deux cas, le phénicianisme était manipulé par des savants au service d'un intérêt national ou impérial : comme dans l'Antiquité, cette « identité phénicienne » était imposée à des sujets et ne relevait pas du choix de citoyens. On a là deux exemples de passerelles entre les spéculations qui plaisaient tant sous l'Empire romain et les spéculations modernes faisant des Phéniciens une nation en soi.

Cette interprétation a de quoi surprendre : le nationalisme est largement considéré comme un phénomène particulier au XVIII^e, voire au XIX^e siècle, un produit, parmi d'autres, de l'industrialisation, de la communication de masse et des révolutions en France et aux États-Unis, triomphant avec l'unité politique de l'Allemagne et de l'Italie⁹. Nous avons traité de ce temps des États-nations dans le premier chapitre ; il n'empêche que le terme même de « nation », ou l'idée de caractère national et d'attachement personnel à une nation précise remontent au Moyen Âge, en Europe¹⁰. Au début de l'ère moderne, l'idée évolutive de « nations » européennes – en tant que communautés naturelles dotées d'un certain droit à l'autogouvernement – s'est développée à l'instant même où le pouvoir et la culture échappaient à leurs anciennes limites, ce dont témoignent la montée des langues vernaculaires aux dépens du latin et l'invention de l'imprimerie au XV^e siècle, qui accéléreront la diffusion de l'information et des idées

auprès d'un public élargi ; parallèlement, le XVI^e siècle rompait avec l'idée que Rome était la puissance religieuse et politique indépassable¹¹. Au cours de la même période, les rois ont peu à peu établi les fondements d'États dépendants de leurs sujets, limitant petit à petit l'influence de l'Église et de l'aristocratie, un processus qui culminera au XVI^e siècle avec la mise en place d'armées permanentes et d'un système fiscal. Il n'est pas étonnant que les « nations » supposées préexistantes aient été des modèles pleins d'intérêt pour ces nouveaux dirigeants, étant donné les balbutiements de leurs histoires étatiques, de leur légitimité et des limites de leurs territoires.

Par ailleurs, de la similitude des expériences des nations européennes au Moyen Âge et aujourd'hui se déduit sans peine que, même si l'on peut déceler des stéréotypes ethniques, une hostilité, voire des idées génocidaires dans les sources de cette époque, le nationalisme alors en question est plus une méthode pour se définir positivement que pour s'opposer¹². Les identités nationales et les allégeances restaient non exclusives et l'idée d'une ascendance commune – que ce soient les héros de la mythologie classique ou, plus respectables, les fils de Noé – était un élément des anciennes conceptions des *nationes* européennes¹³. Dès le mitan du IX^e siècle, on a attribué des origines troyennes à la fois aux Francs et aux Britons¹⁴ mais, aux siècles suivants, c'est le Tableau des nations du chapitre X du livre de la Genèse, repris par des auteurs grecs et latins, qui a guidé les chercheurs favorisant l'identification par leurs soins des nations embryonnaires. Ce que confirme Colin Kidd : « Dans le modèle mosaïque, les différences comptent moins que les degrés de consanguinité dans un monde de nations descendant de Noé¹⁵. » Les Européens ont accepté sans problème l'idée de Flavius Josèphe, qui fait descendre les peuples européens de Japhet, le fils de Noé, plutôt que de ses frères, le Sémite Sham et Cham le maudit... avec quelques variantes au besoin : les Suiones, par exemple, se considéraient comme les descendants de Japhet par son fils

Magog puis par Gotar, le père des Goths¹⁶. C'est dans cette voie que Twyne introduit les Phéniciens dans l'histoire britannique, même s'il choisit un chemin original.

De Babylone à la Bretagne

L'œuvre de Twyne est emblématique du nationalisme de l'élite et des savants du XVI^e siècle : un petit in-octavo compact de 162 pages imprimé en latin, une ouverture où s'accumulent les références antiques et modernes, la vanité de la conversation accompagnant le dîner et son style socratique, les plaisanteries pour initiés et les allusions à des savants à la mode et à leurs collègues à Oxford. Le rôle des lettrés de cour a alimenté de multiples recherches sur le discours des nations aux époques médiévale et moderne : le premier nationalisme a été, en grande part, le fruit des élites intellectuelles¹⁷, et l'on a bien là affaire au livre d'un savant qui s'adresse à des égaux, à un travail spéculatif d'érudit que les secrétaires et les conseillers de la noblesse Tudor avaient tout loisir de ruminer en attendant leurs seigneurs¹⁸. Cela nourrissait un discours aristocratique et cosmopolite sur la nation : en réfutant Geoffrey de Monmouth, Twyne emboîte le pas au chercheur italien Polydore Vergil, l'un des favoris à la cour des Tudor, ainsi qu'à d'autres humanistes du continent¹⁹, pour souligner dans le même esprit la supériorité des sources classiques sur les textes historiques britanniques. « Où César mentionne-t-il Priam ? », demande l'évêque, et : « Trouve-t-on un seul mot sur Brutus ? », César n'aurait-il pas été le premier à se réclamer d'ancêtres aussi illustres dans ses commentaires sur ses campagnes britanniques²⁰ ? Il cite Virgile à l'appui et insiste à la page suivante sur un commentaire de Servius sur l'*Énéide* datant de l'Antiquité tardive, et qui reprend un détail de l'histoire de la diaspora troyenne²¹.

Les sources de l'hypothèse phénicienne ne sont pourtant pas tant dans les textes classiques, qui constituaient alors la totalité du corpus de connaissances sur les Phéniciens. Twyne s'adosse d'abord à un ensemble de remarques sur les exploitations minières phéniciennes en Ibérie, dues à Juan

Luis Vives dans son récent commentaire de *La Cité de Dieu* d'Augustin – « quand vous le lirez, amis, il est certain que surgira en outre à votre esprit que la même chose a pu arriver en Bretagne, quand on sait les métaux que *Cornubia*, vulgairement appelée *Cornwallia*, recèle » –, où l'évêque suggère que les Phéniciens ont colonisé les Cornouailles²². Même si l'affaire demeure hypothétique, Foche poursuit en expliquant que ces Phéniciens auraient très bien pu occuper une bonne partie de l'île, important notamment en Bretagne les rites orientaux des druides²³, et il dresse la liste de différents mots et coutumes qui trahiraient leur influence. Cette théorie expliquerait, par exemple, le célèbre goût des Britanniques pour les pastels représentant des corps qui en mettent plein la vue, une tentative par des descendants un peu défraîchis des Phéniciens de récupérer un peu de leur couleur originale²⁴. Une autre preuve ne serait rien de moins que la « robe punique » toujours portée par les femmes au pays de Galles, tout comme les « cabanes puniques » à la campagne, sans oublier le mot gallois, *Caer*, qui signifie « ville » ou « cité » et ne pourrait que dériver du phénicien ; l'historien du III^e siècle apr. J.-C., Solinus, rapporte – avec justesse – que « Carthage » (*Carthago* ou *Carthada*) signifie la « nouvelle cité » (pour être précis, *Qarthadasht*)²⁵. Et quels seraient alors les ancêtres des moustachus, sinon les Babyloniens²⁶ ?

On insistera sur un dernier point ; selon Twyne, les Phéniciens étaient venus de Babylone avant de migrer dans quantité de pays éminents dont l'Égypte, l'Éthiopie, la Syrie, la Grèce, l'Espagne et, enfin, Albion²⁷. Twyne manifeste évidemment beaucoup moins de curiosité pour la nature et le contour du statut des Phéniciens que pour ceux de leurs descendants britanniques ; il se contente de reproduire les associations fragmentaires trouvées dans les textes de l'Antiquité : « On dit que les *Phéniciens* étaient des marchands ; [on dit que] les *Phéniciens* étaient rouges, c'est-à-dire teints avec de la couleur. Les *Phéniciens* sont tenus pour menteurs et rusés, ce qui est à l'origine des expressions proverbiales “traités phéniciens” et “manières phéniciennes”²⁸. » Il ne les désigne pas comme une *natio* ou

même une *gens*, pas plus qu'il n'en fait, d'aucun point de vue, un groupe qui tranche par son ascendance, sa géographie ou sa culture. Avec leurs origines variées et leurs relations étroites avec d'autres contrées et d'autres peuples, les Phéniciens de Twyne correspondent bien aux concepts inclusifs des nations d'Europe comme groupes parents de peuples, au profit d'une version du nationalisme britannique qui n'est absolument pas fondée sur une ethnicité particulière ou une différence avec les autres : les Phéniciens venaient de différents endroits et avaient colonisé plus d'un pays ; les compter parmi vos ancêtres, ce n'était pas tant être différent des autres nations du continent en pleine évolution, mais bien plutôt leur ressembler.

Pourquoi introduire les Phéniciens dans l'histoire de la nation britannique ? Les *Commentaires* de Twyne répondent à un problème spécifique de l'historiographie de son temps. Il y avait sans aucun doute, sous les Tudor, un immense intérêt chez les savants pour les origines de la nation, en plus d'un goût indéniable pour l'Antiquité, stimulé par les trouvailles des archéologues, et le contenu des archives soudain disponibles après la fermeture des monastères²⁹. Mais la nation des Tudor était-elle anglaise ou britannique ? Politiquement, la situation était ambiguë : même si les rois d'Angleterre avaient conquis l'Irlande au XII^e siècle et le pays de Galles au XIII^e, l'Écosse allait rester un royaume séparé jusqu'à l'Union des Couronnes en 1603, la création du Royaume-Uni de Grande-Bretagne n'intervenant qu'en 1707. Des traditions historiques « anglaise » et « britannique » séparées ont fleuri au Moyen Âge : le récit anglais mis en valeur au VIII^e siècle par l'œuvre de Bède le Vénérable, a pour priorité l'Angleterre et ses rois saxons, alors que la tradition britannique, sous l'influence de l'*Historia Brittonum* du IX^e siècle, puis de Geoffrey de Monmouth, n'en a que pour le roi Arthur, supposé avoir vaincu, au moins un temps, les conquérants saxons.

Les historiens de la culture ont tenté d'insister sur la construction d'une anglicité et d'un passé spécifique, prolongé au XVIII^e siècle par une identité « britannique » rendue possible par la consolidation préalable des

particularismes gallois, écossais et irlandais aussi bien qu'anglais et le récent essor de ces régions. Du coup, l'identité britannique est encore souvent perçue comme moins primitive et donc préférable, par exemple, à la scotticité ; ou bien la scotticité est considérée comme une identité plus ancienne et donc plus authentique que la britannité³⁰. Mais le passé « britannique » a aussi bénéficié de multiples attentions sous les Tudor : même si le mythe des origines troyennes de la Bretagne a été pour l'essentiel abandonné à partir de 1450 – le scepticisme quant au roi Arthur était alors largement répandu –, les deux traditions ont repris vigueur au XVI^e siècle³¹. Au même moment, la rupture avec Rome a fourni un autre motif aux Anglo-Saxons de prendre de la distance alors qu'ils avaient présidé à l'importation de la religion catholique romaine sous les auspices de saint Augustin de Canterbury ; récusant le récit « anglais », toujours défendu par les catholiques, ceux que l'on nommait depuis peu Anglicans se mirent en quête de racines plus anciennes³². En outre, les Tudor, eux-mêmes d'origine galloise, se plaisaient à se revendiquer du roi britannique Arthur, un ancêtre royal à leur convenance ; en 1486, Henry VII avait nommé son premier fils Arthur et, en 1544, John Leland, l'*antiquarius* officiel du roi Henry VIII, se fendait d'une défense incisive de la légende arthurienne³³. De plus, le mythe des origines « britanniques » était en parfait accord avec les ambitions impériales de l'État Tudor en gestation, justifiant le *rough wooing* (la cour brutale) envers les royaumes moins puissants de l'union, souvent appelée au XVI^e siècle l'« Empire de Grande-Bretagne », inscrivant cet ensemble de relations inégales dans une vieille logique d'unicité³⁴.

Dans ce contexte, la tentative de Twyne de remplacer le Brutus de Geoffrey de Monmouth par les Phéniciens était ingénieuse. Elle proposait une nouvelle légende nationale fondatrice pour de nouveaux rois – qu'ils en aient cherché une ou non ! – et un nouveau passé pour toute l'île de Bretagne, en insistant lourdement sur le Pays de Galles³⁵. Elle met aussi l'accent sur des protagonistes bien plus crédibles et honorables que des

« réfugiés [troyens] obscurs et inconnus » et correspondant mieux à l'« humanisme de la Renaissance » (que les Britanniques ont baptisé « *New Learning* », le « nouvel apprentissage »), et à un État-nation britannique en pleine évolution³⁶ ; il s'agissait de forger un peuple aux multiples origines en tenant compte d'identités locales complexes et multidimensionnelles participant à la consolidation de l'Union des différents royaumes britanniques. Il serait évidemment malvenu de réduire les *Commentaires* à une simple contribution à la propagande du régime : Twyne, dont les opinions politiques étaient plutôt suspectes, avait sans doute de bonnes raisons pour n'être publié que de manière posthume³⁷. Il s'agissait plutôt, comme avec la *sphragis* d'Héliodore, d'un jeu intellectuel visant à réarranger et remplacer des pièces de l'échiquier afin de s'adapter aux nouveaux impératifs du pouvoir.

Les Phéniciens contre la France

Le livre de Twyne « était en son genre une œuvre de premier plan, que Verstegan, Speed et Camden consultaient encore au XVII^e siècle³⁸ », mais sa proposition phénicienne était loin de recueillir l'unanimité. Au XVII^e siècle, la Bretagne était souvent vue comme la « nouvelle Rome³⁹ », selon les mots de Milton en 1660, et on associait plutôt à la Carthage phénicienne la République hollandaise, la grande rivale des Britanniques dans le contrôle du commerce international. On parlait des conflits entre les Anglais et les Hollandais des années 1652-1674 comme de guerres « puniques », et la défaite de la flotte carthaginoise face à Rome équivalait à un véritable cri de ralliement : en 1673, le comte de Shaftesbury reprend la formule *Delenda est Carthago*, « Carthage doit être détruite »⁴⁰ ; la même année, Dryden y revenait dans l'épilogue de sa pièce *Amboyna* :

Sans répit, les Hollandais accomplissent leurs méfaits
Ils ont à la fois une mauvaise nature et de mauvaises manières.
Ils peuvent bien se vanter d'être une vieille nation
Car ils furent élevés avant que ces manières ne soient de saison
Si leur nouvel empire les a libérés,

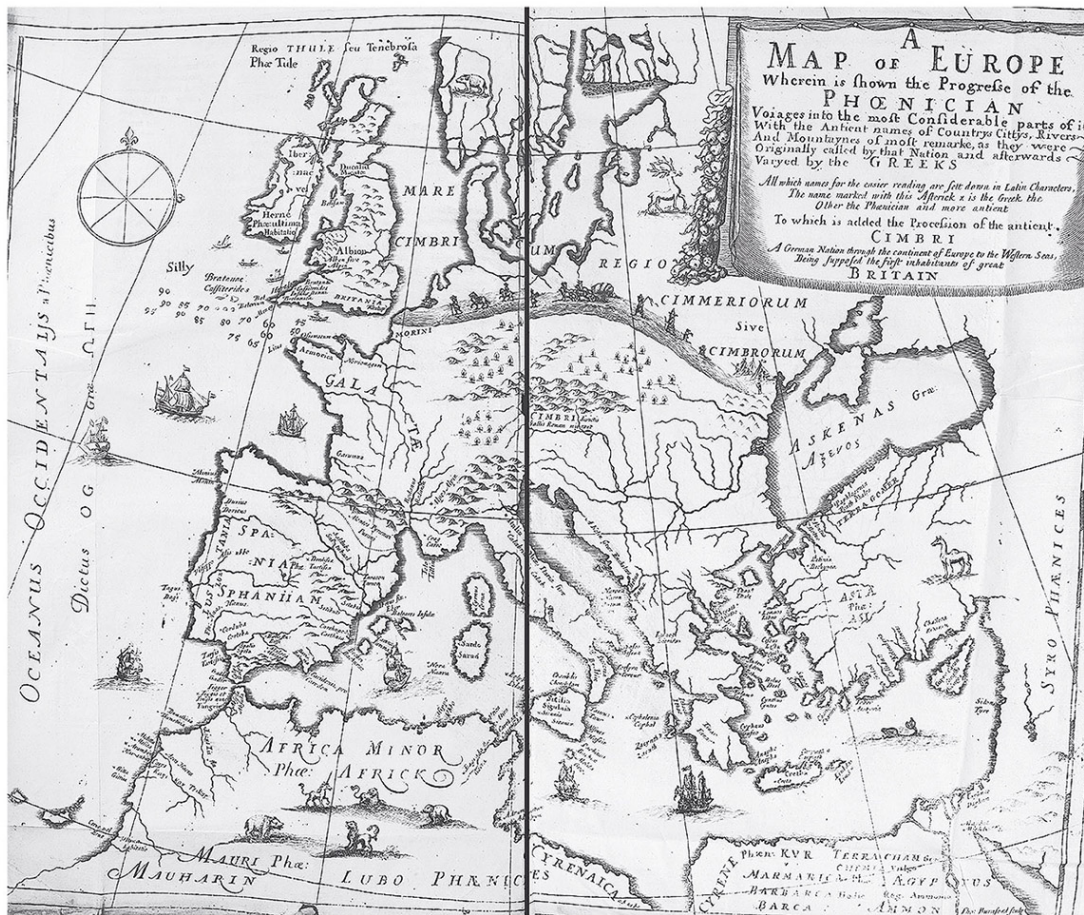
C'est seulement de l'honneur et de la civilité [...]
Comme Caton a souligné les dangers venus d'Afrique
Sous nos yeux leurs Indes se dressent :
Tous les Anglais loyaux, concluront, comme lui,
Que César vive et que Carthage soit soumise !⁴¹

Cependant, dans les années 1670, l'étoile hollandaise pâlisait, et les Français, en compétition pour le titre de nouveaux Romains, représentaient désormais la principale menace pour les intérêts britanniques. Dans cette situation, un juriste, Aylett Sammes, publia en 1676 un autre livre tout entier consacré à justifier les origines nationales phéniciennes des Britanniques : *Britannia antiqua illustrata, or, The Antiquities of Ancient Britain, Derived from the Phoenicians*, une histoire de la Bretagne depuis les premiers colons de l'invasion saxonne. Qui était Sammes (v. 1636-1679) ? On n'en sait guère sur lui mais, à la différence du petit volume compact de Twyne, c'est un livre grand format enrichi de cartes détaillées ; il est dédié au lord chancelier et rédigé en anglais pour « les nobles et les aristocrates » – un ouvrage à consulter et, plus important encore, à conserver dans sa bibliothèque⁴².

Selon notre historien, les Britons ont deux sortes d'ancêtres : le nord de la Bretagne a d'abord été colonisé par les Cimbres allemands, pendant que les Phéniciens s'établissaient dans les îles siciliennes, en Cornouailles et dans le Devon, exploitant des mines d'étain, un minerai dont ils faisaient commerce en Méditerranée (*fig. 9.1*). Du coup, « non seulement le nom de Bretagne lui-même, mais celui de la plupart des lieux affublés de vieux noms sont tout simplement dérivés de la langue phénicienne, et [...] la langue elle-même mais aussi les coutumes, les religions, les idoles, les fonctions, les charges des anciens Britanniques sont tous clairement phéniciens, tout comme leurs instruments de guerre⁴³ ».

Comme Twyne, Sammes réfute la référence à Brutus et « les histoires britanniques, dont le crédit mondial est très faible » à la différence « de l'autorité des auteurs grecs et romains⁴⁴ » ; il fait ainsi appel aux sources classiques pour nourrir son hypothèse phénicienne. Il commence par

identifier les îles siciliennes aux Cassitérides, les anciennes « îles de l'étain » – exploitées et gardées secrètes par les Phéniciens soucieux de protéger les sources de leur trafic, selon Strabon⁴⁵ –, avant de suggérer que leur nom grec était la traduction d'un nom phénicien plus ancien non attesté, *Bratanac*, qu'il traduit par « un pays, ou Champ de Tynn », ce nom ayant ensuite désigné la plus grande des îles⁴⁶. Une longue liste d'étymologies de toponymes britanniques, et d'autres termes issus de noms et de lieux phéniciens, dont celui de Cornouailles et le mot désignant la bière, ainsi que les survivances de coutumes et d'institutions phéniciennes prouveraient sans discussion possible l'établissement de Phéniciens en Bretagne⁴⁷.



9.1 Carte de l'Europe extraite de *Britannia antiqua illustrata* (1676) d'Aylett Sammes représentant les migrations des Phéniciens et des Cimbres.

Stonehenge fait partie des sites les plus surprenants mis en avant par Sammes. Après avoir rappelé que Gérard de Galles et d'autres Britanniques y voyaient l'œuvre de géants, construite avec des pierres apportées d'Afrique, il propose de « séparer la vérité de la fable, et de découvrir une tradition ancienne, dissimulée dans des récits ignorants et paresseux ; pourquoi ces géants, si souvent mentionnés, ici et en d'autres circonstances, ne seraient-ils pas les *Phéniciens*, comme cela a été prouvé à d'autres occasions, et l'art d'ériger de telles pierres plutôt que les PIERRES elles-mêmes, ramenées des régions les plus lointaines d'*Afrique*, où habitaient, comme on le sait, les *Phéniciens*⁴⁸ ? »

Ce qui, comme chez Twyne, ressort de la longue discussion sur Stonehenge, c'est que les Phéniciens sont un groupe d'une définition vague, Sammes partageant une conception plutôt ouverte des anciennes « nations » ; alors qu'il ne partage pas l'engagement de Twyne pour l'ascendance mélangée des Phéniciens, il les veut comme les ancêtres d'autres peuples⁴⁹. Ainsi, n'évite-t-il pas une objection de taille à sa théorie des origines phéniciennes de Stonehenge en constatant « *que la structure semble d'ordre toscan, et donc purement italien* », avant de rassurer ses lecteurs : « les *Toscans* étaient (comme *Grotius* et d'autres l'ont prouvé) d'origine *tyrienne*, et apportèrent selon toute probabilité avec eux (de *Phénicie en Italie*) cet ordre architectural ».

Une complication supplémentaire surgit néanmoins avec l'avis du restaurateur du monument : « Dans tous ses voyages en *Italie* et dans d'autres pays, il n'avait trouvé aucune structure d'un ordre exactement identique, à tel point qu'il l'admire pour sa rareté et ses différences singulières avec toutes les autres, comme un mélange des ordres *toscan* et *ionique*. » Mais, là encore, le problème se résout vite : « Si les *Ioniens* sont les descendants directs d'une colonie de *Phéniciens*, comme *Hérodote* et tous les auteurs le confirment, pourquoi ce *Stone-henge* [structure en pierre] considéré comme mélangeant les ordres architecturaux *toscan* et *ionique* – deux nations *phéniciennes* – ne serait-il pas l'œuvre d'anciens *Phéniciens*⁵⁰ ? »

Même si ce détail qui témoigne d'une belle imagination est de lui, Sammes emprunte, sans rien dissimuler, son principal argument à la *Geographia sacra* (1646) de Samuel Bochart déjà évoquée au premier chapitre de ce livre⁵¹. On pensait pouvoir « reconstruire » le phénicien sur la base de l'hébreu et d'autres idiomes proches ; on y revenait aussi sur les menées coloniales des Phéniciens en France, d'où ils auraient gagné l'Amérique (tout en jugeant que c'était improbable), la Bretagne, l'Irlande et les îles Étain (en concluant positivement sur la base des ressemblances entre l'hébreu et le gallois, soulignées par l'auteur). Cependant, Bochart n'écrit pas l'histoire d'une nation, mais une géographie des Phéniciens dans laquelle uniquement deux courts chapitres (41-42) évoquent la Gaule, à peine plus longs que ceux concernant les îles Britanniques (39). Nulle part, il ne marque le moindre intérêt pour les nations modernes ; seules les preuves d'une activité phénicienne passée l'intéressent.

Ce qui est nouveau chez Sammes, c'est la reprise à des fins nationalistes des idées de Bochart dans une œuvre dont la principale visée est de célébrer de part en part la « nation » de Bretagne, « l'île la plus réputée dans le monde entier », qui « bénéficie d'un climat privilégié »⁵². Cette motivation s'affiche dès le début : le livre met en scène la Bretagne comme « une nation grande dans son enfance, et qui comme *Hercules* (une de ses premières découvertes) mérite que l'on en fasse l'Histoire dès le berceau⁵³ ». Ce qui importe ici, c'est qu'à la différence de Twyne les Phéniciens soient présentés comme une « nation » et même un « État », sans avoir besoin de la moindre description un tantinet exhaustive ; « nation » semble ici être simplement la traduction du *gens* ou « peuple » de Bochart⁵⁴.

Au XVII^e siècle, l'œuvre de Sammes offrait, en outre, un moyen de penser l'unification en cours de l'Angleterre, de l'Écosse et de l'Irlande et de réconcilier les hiérarchies qu'il avait lui-même établies⁵⁵. Même s'il prétendait notamment que la « Nature avait donné à la BRETAGNE ses limites et frontières distinctes, qui préservaient son Empire dans sa

totalité », il était sensible aux différences persistantes entre les différents royaumes et ne manquait pas d'alerter son lecteur sur la hiérarchie entre « *Britannia Major*, comme l'ANGLETERRE, et *Minor*, comme l'ÉCOSSE, l'Angleterre étant la plus grande (et la préoccupation principale de notre présent discours)⁵⁶ ». Sa théorie selon laquelle les différentes parties de la Bretagne auraient été colonisées par des peuples divers justifie non seulement leurs différences, mais aussi les avantages de leur union, tout en permettant de souligner un élément racial distinct dans le nationalisme britannique : après avoir avancé que la différence physique entre la « plus grande robustesse, la plus forte constitution » des hommes du nord descendants des Cimbres, et ceux du sud, ou Phéniciens, « hommes plus habiles et aux membres plus courts », il conclut que « divers langues, coutumes et usages [...] ne sont pas contradictoires, mais, par le mélange de l'aristocratie, et l'union heureuse de ces Nations sous un Monarque, se rencontrent et sont à l'origine du meilleur Royaume unifié au monde⁵⁷ ». Sammes épouse d'opinion de Bochart selon laquelle les Phéniciens avaient occupé l'Irlande, unissant ainsi les deux îles dans une fiction qui tombait à pic au moment de la difficile paix qui suivit la restauration de 1660⁵⁸.

Dans son sens étroit, l'hypothèse phénicienne dans la version de Sammes continue à privilégier une interprétation inclusive – et hiérarchisée – du nationalisme britannique. Mais alors qu'« une société anglaise rurale et agraire poussait son gouvernement dans un sens mercantile et maritime sous la forte pression de la guerre⁵⁹ », et consolidait ses possessions impériales chez elle et dans le Nouveau Monde, il distingue la nation-Empire britannique de ses concurrentes en Europe avec beaucoup plus de passion que Twyne. Ainsi, malgré ses références ouvertes à Bochart, Sammes est bel et bien antifrançais.

Dans sa *Britannia*, Camden avait défendu l'hypothèse que la Bretagne n'avait en aucune façon été fondée à partir de l'ancienne Gaule : selon Sammes, les ressemblances entre les coutumes des anciens Britons et des Gaulois ne sont pas imputables à leur parenté mais « à leur commerce commun avec les *Phéniciens*⁶⁰ ». La Bretagne aurait toujours été une île et

non pas, comme l'avait prétendu Camden – après Twyne –, une péninsule de l'Europe du Nord : « Si on devait admettre cet *Isthmus*, alors on ne pourrait plus mettre en doute que les Gaulois aient peuplé cette nation, ce qui [...] est inimaginable. Il est plus glorieux pour cette excellente partie de la Terre d'avoir toujours été une nation distincte qu'un membre dépendant d'une Région qui lui doit de si nombreuses lois⁶¹. » Même si la rhétorique pointe ici avec quelque hésitation, la nation de *Britannia* est présentée comme une entité indépendante responsable de ses lois, et dans la même relation hiérarchique avec la France que l'Angleterre avec l'Écosse.

Sammes s'engage encore dans une nouvelle voie, son association des Britanniques aux Phéniciens étant implicitement fondée sur la comparaison, le contact direct et la parenté. Il insiste non sans lourdeur sur le fait que les Phéniciens étaient de « grands commerçants et des marins expérimentés, à l'origine de colonies partout dans le monde⁶² », soulignant, en parallèle, les qualités des Britanniques modernes en matière commerciale et coloniale – ce qui permet à David Armitage de résumer la manière dont l'Empire britannique se jugeait lui-même : « protestant, commercial, maritime et libre⁶³ ». L'œuvre de Sammes ne semble pas avoir rencontré beaucoup de succès – nous n'avons aucune trace d'une quelconque réimpression –, mais sa comparaison entre les Phéniciens et les Britanniques allait connaître une longue postérité.

Phénicianisme comparatif

Alors que la thèse faisant des Britanniques les descendants directs des Phéniciens perdait tout crédit, à la lumière des nouvelles connaissances archéologiques, linguistiques et des textes de l'Antiquité, elle se bornait de plus en plus aux travaux de provinciaux amateurs d'antiquités, avec leur lot d'allégeances et d'ambitions locales. En 1700, par exemple, *The Natural History of Lancashire, Cheshire and the Peak in Derbyshire, with an Account of the British, Phoenician, Armenian, Greek and Roman Antiquities in Those Parts* de Charles Leigh s'aventurait à décrire comment

les Phéniciens avaient colonisé le Lancashire, et en particulier Preston, à la suite des géants⁶⁴ ; les livres de William Stukeley sur Stonehenge (1740) et d'Avebury (1743) suivaient la voie frayée par Twyne, défendant la thèse selon laquelle les Phéniciens avaient importé le druidisme, épousant son enthousiasme à toute épreuve⁶⁵.

Ce type d'hypothèse persistera en Cornouailles tout au long du XIX^e siècle : selon Timothy Champion, avec le chemin de fer et l'ouverture du Royal Albert Bridge sur le Tamar, en 1859, dans une période où la langue des Cornouailles avait quasiment disparu, a eu pour conséquence que « le problème de la définition d'une identité des Cornouailles différente était devenu plus pressant que jamais [...]. L'héritage phénicien était dans l'arsenal de la stratégie des Cornouailles qui tentaient de résister à l'incorporation dans l'unité nationale d'une Angleterre anglo-saxonne⁶⁶ ».

Cependant, même en Cornouailles, cela n'allait pas sans remous. Dans le numéro d'octobre 1866, du *Journal of the Royal Institution of Cornwall*, entre des rapports sur le niveau des précipitations locales, les sardines et les tortues, une contribution du révérend John Bannister à propos de la « nomenclature », réaffirme que « Melcarth a été le premier à découvrir la Bretagne, et le premier exportateur d'étain de notre pays ; et [qu']il a été déifié par ses compatriotes reconnaissants pour les bénéfices apportés⁶⁷ » ; il n'est cependant pas convaincu par l'idée que le terme phénicien *qart* (cité), dans Melqart, soit à l'origine des racines *Caer* et *Car* de Cornouailles, ou qu'un toponyme comme Bal-dhu « dérive du dieu phénicien Baal », comme le suggérait le révérend S. Lysons : « Je préfère l'hypothèse plus simple de *Black Mine* [Mine noire] ». Plus sceptique, M. Edward Smirke, le président de la Royal Institution et directeur adjoint de la Stannarie (mines d'étain) considère que même si des « colliers en or ou des lunettes trouvés près de Padstow » étaient fabriqués sur place ou importés, les « arts plastiques et glyptiques » des marchands tyriens et sidoniens n'en sont qu'une des matrices possibles : « Je connais bien la faveur dont jouit cette tradition phénicienne dans les esprits cornouaillais. Il

s'agit d'un Palladium, d'un tabou, d'une manière de se protéger et toute tentative de la discuter provoque un fort ressentiment. Mais nous ne devons pas oublier que l'intérêt de cette question ne se limite pas aux Cornouailles, ou à l'Irlande ; j'ai déjà indiqué que d'autres régions, y compris en Scandinavie, peuvent posséder des ornements semblables et que l'influence du commerce phénicien n'est pas établie avec probabilité – nous nous en flattons – comme c'est le cas dans le sud de la Damnonée. » Ces objets simplement décorés sont, conclut-il, « d'anciennes œuvres d'art britanniques ou irlandaises »⁶⁸. Pourtant, en 1906, le toujours président de la Royal Institution des Cornouailles, Howard Fox, prétendait encore que la recette de la crème aigre avait été « introduite par des navigateurs venus de Syrie⁶⁹ » !

Hors des Cornouailles, au XVIII^e siècle, la comparaison avec les Phéniciens tend à s'établir sur un mode comparatif. C'est une nouvelle étape dans le nationalisme savant, moins centré sur l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande que sur le nouvel empire qui a pris forme, en 1600, avec la première charte de la Compagnie des Indes orientales et, en 1607, avec les premiers établissements anglais en Amérique du Nord. Avec la réussite du projet impérial, l'identification des origines de la Bretagne avait perdu beaucoup de son importance et l'intérêt s'était déplacé vers la glorification de l'activité commerciale et coloniale britannique, par la mise en valeur de ses anciens modèles. Face aux Français « romains », désormais principale préoccupation militaire devant les Hollandais « carthaginois », il était non seulement possible mais souhaitable de comparer directement les Britons aux plus grands ennemis de Rome⁷⁰. Cette comparaison avec Carthage avait deux motifs supplémentaires : elle offrait un parallèle pour les nouvelles colonies britanniques en Amérique du Nord, et elle s'attardait à dessein sur l'expansion du commerce impérial au-delà des mers, mettant en relief le rôle clé de la marine britannique pour assurer sa protection, une situation qui coïncidait avec ce que l'on connaissait du rôle des marchands dans l'impérialisme carthaginois⁷¹.

L'Histoire des principales découvertes faites dans les arts et les sciences, surtout dans les branches importantes du commerce, de la navigation et des plantations dans toutes les parties du monde de Daniel Defoe, publiée en plusieurs tomes entre 1725 et 1726 revient en détail sur l'histoire de l'univers ; l'éloge des réussites commerciales, scientifiques et coloniales des Phéniciens et des Carthaginois, s'y taille la part du lion, et le suit un récit austère des dommages causés à l'innovation et au progrès par des Romains « privés de génie commercial et disposant de peu de marchands⁷² ». D'après Defoe, les Phéniciens avaient été « non seulement les maîtres du commerce, mais les premiers qui se livrèrent à cette activité dans le monde ; ils avaient encouragé – quand ils n'avaient pas lancé – les arts et les sciences, et furent les premiers à répandre la connaissance partout dans le monde ». Pour résumer, « il apparaîtra donc que les Phéniciens étaient les Anglais de ce temps-là⁷³ ». Ce parallèle vaut également en matière de colonisation ; selon Defoe, sir Walter Raleigh, grand explorateur et l'un des premiers champions des plantations en Virginie, était surnommé le « Hannon anglais⁷⁴ » ; par ailleurs, les Carthaginois auraient, selon lui, atteint et colonisé l'Amérique, comme l'illustre « la similitude des manières et des coutumes entre les Carthaginois et les Américains [...] en particulier certaines de leurs coutumes idolâtres, les sacrifices, la sorcellerie et d'autres pratiques barbares pour célébrer les dieux⁷⁵ ». Il voyait sans doute dans tout cela peu de parallèles avec les Anglais !

Contrairement aux précédentes hypothèses relatives à généalogie partagée, cette nouvelle comparaison entre Britanniques et Carthaginois pouvait, en outre, se révéler conflictuelle. Le meilleur exemple, au XVIII^e siècle, en sont les *Reflections on the Rise and Fall of the Ancient Republicks Adapted to the Present State of Great Britain* d'Edward Wortley Montagu, publié la première fois en 1759, quand le pays était en guerre avec la France⁷⁶. Malgré la faiblesse de ses connaissances – Polybe est quasiment la seule source de l'Antiquité que mentionne le chapitre sur Carthage –, en 1778, l'œuvre avait déjà été rééditée quatre fois. Ce qui

préoccupe Montagu, c'est Rome, autrement dit la France : « De tous les États libres dont la mémoire a été préservée, c'est Carthage qui est le plus ressemblant à la Bretagne, à la fois aux chapitres du commerce, de la richesse et de la domination sur les mers, et par sa façon de transporter sur les territoires en guerre des mercenaires étrangers. Si l'on ajoute à cela la proximité des Romains, le peuple le plus rapace et le plus puissant de l'Europe de l'époque, et les différences respectives, pour ne pas en dire davantage, des forces militaires des deux nations, la situation de Carthage face à Rome souffre parfaitement l'analogie avec celle de la Bretagne face à la France, au moins au cours du dernier siècle⁷⁷. » D'après Montagu, les Carthaginois menaient de front activités commerciales et coloniales, comme les Britanniques, mais la Bretagne devait apprendre des faiblesses de Carthage⁷⁸. La clé du succès était d'exploiter la ferveur nationaliste : Carthage dépendait trop de mercenaires, « étrangers à l'affection qui vient du cœur, à cet amour enthousiaste de son pays, qui réchauffe le cœur des citoyens libres, et les pousse à donner le meilleur d'eux-mêmes jusqu'à la dernière goutte de sang dans le combat glorieux pour défendre leur mère commune⁷⁹ ».

Le déclin de l'Empire carthaginois

Au début du XIX^e siècle, les Britanniques continuent à s'identifier parfois à Carthage, mais sur un mode plus négatif, ce que leur rendent avec enthousiasme les Français pour souligner l'absence de fiabilité des Britanniques ; en 1798, un député du Gers au Conseil des Cinq-Cents, Paul Gauran, acheva son discours en appelant à la guerre contre le gouvernement britannique dans la tradition de l'« inflexible » Caton : « Que Carthage soit détruite⁸⁰ ! » Le parallèle peu flatteur a même traversé l'Atlantique, avec un Thomas Jefferson hésitant, en 1810, à s'unir aux Britanniques contre Napoléon en évoquant les « *Punica fides* de la Carthage moderne », cette

« nation de marchands »⁸¹. Dans l'Angleterre du début du XIX^e siècle, l'ambivalence de la métaphore s'illustre avec éclat dans l'œuvre de Joseph Mallord William Turner.

Au cours de la deuxième décennie du XIX^e siècle, Turner peint Carthage à trois reprises en quatre ans. En 1814, il expose *Didon et Énée. Le départ pour la chasse*, où la reine de Phénicie et le prince troyen contemplant Carthage depuis les collines entourant la cité ; une ville nouvelle s'étend à leurs pieds, en sa magnificence. Un an plus tard, aussitôt après l'effondrement du régime de Napoléon, *Didon construisant Carthage ou l'ascension de l'Empire carthaginois* emmène la reine et le spectateur au cœur de la cité. La reine marche le long du rivage du port naturel, éclairé en arrière-plan par un soleil à son zénith, dirigeant les travaux, entourée de nouveaux bâtiments. À ses pieds, des enfants jouent avec des bateaux miniatures. Enfin, dans *Le Déclin de l'Empire carthaginois*, exposé à la Royal Academy en 1817, Carthage occupe le centre de la scène : la même vue en plongée de ce qui est désormais un port artificiel sur fond d'une série de bâtiments somptueux et de citoyens alanguis au couchant du soleil sous un ciel nuageux, souligne l'ampleur des changements. Entre les trois tableaux, le soleil se lève et se couche sur un grand État⁸².

Le titre complet du dernier tableau est *Le Déclin de l'Empire carthaginois. Rome décidée à écraser sa rivale détestée, exigea d'elle des conditions telles qu'elle dut être acculée à la guerre ou ruinée par sa soumission : les Carthaginois aveuglés, rendus lâches par leur désir de paix consentirent même à livrer leurs armes et leurs enfants*. Impossible d'échapper à l'allusion à la France contemporaine, où le régime de Napoléon venait de s'écrouler, après la bataille de Waterloo de 1815, ce qui nous ramène à la représentation d'Hannibal et de son armée traversant les Alpes, peinte par Turner en 1812, Napoléon ayant mis ses pas, en 1800, dans ceux d'Hannibal avant de vaincre les Autrichiens à la bataille de Marengo⁸³. Mais ce n'est pas la seule chose à retenir : comme les larmes de Scipion sur Carthage, la réflexion de Turner sur la chute de la France insiste

d'abord sur la Bretagne, un pays que la victoire a épuisé. Le coût financier des guerres napoléoniennes avait été gigantesque et le gouvernement était maintenant confronté au problème social crucial de la démobilisation d'une immense armée. Les tensions provoquées par la faim et le chômage entraînèrent une radicalisation politique et des conflits qui culmineront, en 1819, avec le « massacre de Peterloo », violente répression de manifestants à Manchester. Et les dangers représentés dans le tableau où était peinte la cité antique étaient aux portes du pays : luxe, décadence, architecture monumentale et, par-dessus tout, la mer, avançant sur scène comme une force d'invasion certes lente mais inexorable. Il n'y a aucun moyen de s'en défendre, pas de mur face à la mer, comme on sait maintenant que Carthage en avait érigé un. Ce n'est pas Rome qui détruit la Carthage de Turner, c'est son propre succès – et la mer.

Malgré les problèmes de plus en plus importants que comporte cette comparaison avec Carthage, le parallèle plus général fait avec les Phéniciens – des commerçants et des colonisateurs – atteint son apogée au XIX^e siècle, tandis que l'Empire britannique renaissant prenait des dimensions inédites, alimentant la révolution industrielle⁸⁴. Timothy Champion a longuement discuté pour savoir si la « réputation [des Phéniciens] en matière de biens manufacturés, en particulier la métallurgie et le textile, égalait le rôle joué par Birmingham et Manchester dans la force industrielle de la Bretagne et si leur réputation de marins pouvait être mise en parallèle avec la revendication anglaise d'être la puissance maritime dominante du siècle⁸⁵ ». En l'espèce désormais bien plus qu'une comparaison avec les Anglais qu'avec les Britanniques, tandis que l'idéologie nationaliste alors dans l'air en était venue à souligner la nature primitive des anciens Britons (maintenant les Irlandais, les Écossais et les Gallois) et le rôle crucial joué par les immigrants dans la construction d'une nation à l'origine d'un tel succès commercial et impérial⁸⁶.

Le basculement en faveur d'une approche comparative autorisait le phénicianisme à prendre désormais le contre-pied du nationalisme très

« britannique » qui lui avait donné le jour : dans ce nouveau modèle, les Phéniciens n'étaient pas, à proprement parler, les ancêtres des anciens Britons, mais les précurseurs spirituels des Anglo-Saxons. Selon Champion, cette nouvelle étape du phénicianisme anglais ressort avec évidence de la fresque peinte par Frederic Leighton en 1894-1895, *Phéniciens négociant avec des Britons de l'Antiquité* (fig. 9.2). À droite, des commerçants phéniciens élégamment vêtus étalent de somptueux tissus violets et d'autres marchandises de luxe ; à gauche, quatre jeunes Britons manifestent leur admiration pendant qu'un homme plus âgé – serait-ce leur père ? – propose en paiement la peau d'un animal similaire à celui dont il a revêtu la fourrure ; ici, les Phéniciens sont (comme les Anglo-Saxons) « ceux qui apportent la civilisation, le savoir et la technique aux Britons vêtus de peaux de bêtes⁸⁷ ». Ce n'est certainement pas un hasard si la scène suivante, dans la suite des images relatant l'histoire commerciale peinte sur le mur de la nouvelle Bourse de Londres, est la fresque de Frank O. Salisbury, où l'on admire le roi anglo-saxon Alfred le Grand restaurant les murs de la City de Londres⁸⁸.



9.2 Frederic Leighton, *Phéniciens négociant avec des Britons de l'Antiquité* (1894-1895), fresque peinte pour la bourse de Londres.

Cette comparaison de peuples migrants et marins était également très prisée par les nouveaux spécialistes nationalistes des Phéniciens évoqués au premier chapitre. À la fin du XIX^e siècle, pour George Rawlinson, dans son *History of Phoenicia*, les Phéniciens sont « le peuple de toute l'Antiquité

qui avait le plus de points communs avec l'Angleterre et les Anglais », mais aussi « les premiers à avoir abordé les îles britanniques⁸⁹ ». En France, la comparaison moins flatteuse avec Carthage continuait à occuper une grande place dans la compréhension des Anglais : dans leur livre de 1885 sur les Phéniciens et l'art chypriote, Georges Perrot et Charles Chipiez en discutent : les « Anglais de l'Antiquité » avaient conservé leur puissance par des moyens identiques en bien des points, à « ceux que l'Angleterre avait employés, depuis deux siècles, pour établir et maintenir, avec une poignée de soldats et des milliers de vaisseaux, son immense empire colonial ». Ils poursuivent, néanmoins : « La différence, c'est que Tyr n'a jamais essayé de soumettre et de gouverner les peuples des terres dont elle prospectait les côtes » – une politique, expliquent-ils, que Carthage eût été bien inspirée de suivre. Et, plus loin : « La politique de Tyr était celle que l'Angleterre a suivie là où les circonstances ne l'ont pas, comme en Inde ou en Afrique australe, menée plus loin qu'elle ne le voulait⁹⁰. » Dans l'excellente traduction en anglais publiée la même année, on écrit avec beaucoup plus de simplicité, le public étant sans doute plus averti, que « l'Angleterre a suivi la politique de Tyr quand elle le pouvait⁹¹ ».

Parfois, l'hypothèse d'une colonisation phénicienne refait surface aujourd'hui encore⁹², même si, dès le crépuscule du XIX^e siècle, l'essor de l'antisémitisme a contribué à couper tout appétit pour les comparaisons entre Britanniques et Phéniciens, de plus en plus associés à la fois aux Juifs et aux sacrifices d'enfants, comme en témoigne en 1862 le succès du roman de Flaubert, *Salammbô*⁹³. La découverte, en Crète, d'inscriptions prégrécoques en linéaires A et B, a enfoncé l'un des derniers clous dans le cercueil de la « phénicomanie » du XIX^e siècle : on était privé d'arguments pour célébrer les Phéniciens comme la première grande civilisation lettrée de la Méditerranée de l'âge du fer⁹⁴.

L'Irlande phénicienne

En Irlande, à la différence de la Bretagne, les Phéniciens n'étaient pas une alternative aux légendes médiévales, ils sont venus l'enrichir. Depuis les recherches sur les origines nationales partant des fils de Noé, des œuvres irlandaises tel le *Lebor Gabála Éirenn* (« Le livre des invasions de l'Irlande »), vers l'an 1100, ont fait de personnages comme Míl l'Espagnol, venu de l'est de la Méditerranée et descendant de Japheth, l'un des fils de Noé, les ancêtres des Gaels irlandais. On les apparentait souvent aux Scythes et, avant la découverte des Indo-Européens (un modèle pour comprendre le développement des langues qui n'a été largement adopté qu'au XIX^e siècle), on pensait d'ordinaire que toutes les langues celtiques découlaient du scythe⁹⁵.

La connexion avec les Scythes était relativement neutre dans les textes irlandais, mais les Britanniques contemporains, au nom des auteurs gréco-romains qui les considéraient comme un peuple de primitifs assoiffés de sang, en profitèrent pour mettre les Scythes et les Irlandais dans le même sac : des Barbares, des nomades cannibales⁹⁶. De Gérard de Galles, un auteur du XII^e siècle qui s'efforçait de justifier l'invasion d'Henri Plantagenet et la colonisation de l'Irlande en 1171, au poète élisabéthain Edmund Spenser, qui profita de la phase de colonisation – ou de la mise en place du système des « plantations » – de l'Irlande sous les Tudor, les auteurs britanniques ne se privaient pas d'expliquer la dépravation des Irlandais par leur ascendance de sauvages⁹⁷.

Au XVII^e siècle, des chercheurs irlandais tentèrent de réfuter ces accusations. Le prêtre hiberno-normand et poète Seathrún Céitinn (v. 1580-v. 1644), connu en anglais sous le nom de Geoffrey Keating, dont le *Foras Feasa ar Éirinn* (« Fondation de la connaissance sur l'Irlande ») circulait sous forme de manuscrit vers 1634, traitait les mythes irlandais médiévaux comme une source d'origine aristocratique, soulignant entre autres, parmi les réussites des Scythes, l'initiation des Égyptiens et des Grecs à

l'alphabet⁹⁸. À la fin du xvii^e siècle, une notion est apparue avec netteté chez les savants irlandais : l'histoire du pays recelait une composante phénicienne.

Aylett Sammes a son équivalent irlandais en la personne de Ruaidhrí Ó Flaithbheartaigh (1629-1718 ; Roderic O'Flaherty en anglais), un savant formé à la tradition barde, dont la légendaire histoire *Ogygia*, publiée en latin en 1685 et traduite en anglais en 1793, a eu beaucoup plus d'impact sur le public que le livre de Sammes paru neuf ans plus tôt⁹⁹. Cette œuvre avait été écrite en réaction à la fois aux représentations des Irlandais dans la littérature anglaise et aux ravages du système des « plantations » aux xvi^e et xvii^e siècles. Pour Ó Flaithbheartaigh, la culture de l'île était non seulement plus noble que celle de la Bretagne saxonne et de Rome, mais aussi plus ancienne : à l'écouter, le nom même d'*Ogygia* signifiait « très ancien »¹⁰⁰. En partant des légendes irlandaises, des textes gréco-romains et de chercheurs européens de la même époque comme Samuel Bochart, qui avaient suggéré à la fois que le phénicien était la mère des langues celtiques du nord-ouest de l'Europe et que les Phéniciens avaient débarqué en Irlande, Ó Flaithbheartaigh les inscrivait parmi les ancêtres des Irlandais, prétendant, par exemple, que le « Fenius » scythe (Féinus Farsaid) était, en fait, le « Phoinix » des textes grecs¹⁰¹.

Cette théorie correspondait à l'engouement orientaliste et celticiste plus répandu en Irlande aux xvii^e et xviii^e siècles¹⁰², et même si des chercheurs gaéliques de religion catholique comme Tadhg Ó Neachtain¹⁰³ continuaient de la contester, elle était très en vogue dans la communauté d'ascendance protestante ou « anglo-irlandaise ». Ces églises anglicanes d'Irlande regroupaient l'élite politique et, dans une large mesure, économique du pays à un moment où les Britanniques renforçaient leur domination avec les Lois pénales qui excluaient les catholiques du droit de vote, du service militaire, de la plupart des emplois publics, leur interdisaient d'épouser un protestant ou d'hériter de ses terres, d'être juristes, d'étudier à l'étranger ou au Trinity College Dublin. De nombreuses familles d'ascendance anglaise, installées

sur l'île depuis des siècles, se considéraient souvent aussi irlandaises qu'anglaises (voire seulement irlandaises) : l'identité nationale, comme on l'a vu, n'était pas à cette époque une idée ou un idéal exclusif¹⁰⁴. Au XVIII^e siècle, alors qu'ils jouissaient d'une autonomie politique croissante vis-à-vis de l'Angleterre, les Anglo-Irlandais étaient « écartelés entre leurs attaches anglaises et leur dépendance à leurs possessions irlandaises¹⁰⁵ », sous la pression des Irlandais, qui voyaient d'un mauvais œil leurs avantages, mais aussi des Anglais, pour qui ils s'étaient « barbarisés » à force de contacts avec la population locale et de mariages mixtes.

Charles Vallancey (1721-1812) est le plus connu des protestants champions de la théorie de l'origine phénicienne¹⁰⁶. Fils de Français huguenots, Vallancey avait grandi en Angleterre ; vers vingt-cinq ans, il s'était définitivement établi en Irlande comme ingénieur de l'armée britannique, avant de devenir commandant puis général. Spécialiste respecté de l'Antiquité, cosecrétaire de l'Antiquities Committee of the Royal Dublin Society fondée en 1772 et membre fondateur de l'Académie royale irlandaise en 1785, Vallancey tira profit de sa connaissance encyclopédique du latin, du grec et des sources irlandaises pour écrire une œuvre aussi longue et érudite que brouillonne sur les origines scythe et phénicienne de la langue, des coutumes et du peuple irlandais.

En empruntant ces détails aux récits médiévaux irlandais, mais aussi en confrontant la langue irlandaise à la phénicienne, Vallancey soutenait la thèse d'une migration des Scythes en Irlande *via* les cités phéniciennes du Levant et leurs colonies, en particulier Carthage ; les marchands carthaginois les auraient transportés dans leurs bagages avec leur culture en Espagne, et ensuite dans les « îles Britanniques »¹⁰⁷. Sa première publication sur le thème, *An Essay on the Antiquities of the Irish Language*, est de 1772 ; elle se veut « une comparaison entre les langues irlandaise et punique », adressée aux « savants d'Europe ». Procédant la plupart du temps par analogie, l'auteur soutient la « grande affinité (et non pas une identité parfaite dans de nombreux cas) » du gaélique (irlandais) avec le

celte, le punique, le phénicien et l'hébreu, remarquant que cette relation « rend compte du nom assumé à travers les âges par les Irlandais de Feni ou Féniciens¹⁰⁸ ». Dans ses travaux ultérieurs, il développera les mêmes thèmes : en 1773, *Grammar of the Ibero-Celtic, or Irish Language* soutient l'idée que l'ancien irlandais « avait une telle affinité avec le punique, que l'on peut dire, jusqu'à un certain point, que c'était la langue d'Hannibal, Hamilcar et Asdrubal¹⁰⁹ », et dans *Vindication of the Ancient History of Ireland* de 1786, d'insister sur les parallèles entre les langues mais aussi sur les coutumes communes et les survivances culturelles¹¹⁰.

Le phénicianisme de Vallancey est inséparable d'un orientalisme romantique plus général, selon lequel les Irlandais entretenaient aussi d'importants – peut-être plus importants encore – liens avec les Perses¹¹¹. Il ne distingue néanmoins pas avec netteté les deux peuples de l'Antiquité : les tours rondes irlandaises seraient, par exemple, en partie, comme des constructions phéniciennes, tandis que d'autres seraient perses¹¹². Dans le même temps, il instrumentalise l'hypothèse phénicienne pour réfléchir sur le phénomène d'une conscience nationale distincte dans un contexte pluraliste : les Scythes, dit-il, furent absorbés par les Phéniciens quand ils gagnèrent le Levant, sans oublier qu'ils étaient les fils de Japheth¹¹³.

Vallancey se présente lui-même comme « un Irlandais » dans la préface de son essai de 1772¹¹⁴, et il avoue qu'il travaille sur la foi de vieux récits irlandais, et en collaboration avec d'autres chercheurs irlandais :

L'affirmation de tous les historiens irlandais, selon laquelle leurs ancêtres reçurent en direct des Phéniciens l'alphabet et l'idée partagée également par tous selon laquelle plusieurs colonies d'Afrique créèrent des foyers de peuplement en Irlande, a amené l'auteur du présent essai [...] à comparer le dialecte phénicien, ou *bearla Feni*, des Irlandais avec le punique ou langue des Carthaginois. L'affinité de la langue, des cultes et des manières des Carthaginois avec ceux des anciens Irlandais est apparue si forte qu'il a régulièrement communiqué ses observations à des gentilshommes bien au fait de l'Antiquité de l'Irlande et des autres nations de l'est : leur approbation de cette thèse insolente a poussé l'auteur à la mettre à disposition de tous ceux qui ont les capacités et le loisir d'examiner un tel travail¹¹⁵.

Il reçut le soutien, non seulement d'autres spécialistes de la généalogie, mais aussi de lettrés tels que Charles O'Connor et Sylvester O'Halloran, deux membres de l'Académie royale britannique, qui proposaient souvent d'aider leurs collègues anglo-irlandais à comprendre la langue et les coutumes de leur pays¹¹⁶. Un des attraits politiques du modèle proposé pour les nationalistes irlandais de tout poil était son rejet des théories linguistiques qui réduisaient le celte à un sous-groupe des langues teutoniques, comme l'anglo-saxon, proposant, à l'inverse, un chemin direct à la langue « originale » des Scythes *via* les Phéniciens¹¹⁷.

Dans *Essay on the Antiquity of the Irish Language*, Vallancey établit un parallèle entre les expériences carthaginoise et irlandaise, soulignant que l'histoire des Carthaginois a été, de la même manière, « écrite par ses pires ennemis, les Grecs et les Romains ; en quoi, ils ressemblaient aux Irlandais¹¹⁸ ». On peut aussi considérer ses théories comme hostiles aux Britanniques, ces derniers se targuant au même moment de leur similitude avec les Carthaginois en opposition aux « Romains » français¹¹⁹. Un séparatisme républicain assumé était bien présent dans l'Irlande du XIX^e siècle, mais comme pour beaucoup de ses pairs de même ascendance, le nationalisme de Vallancey présentait des aspects multiples et complexes. Qu'il soit tout dévoué à la culture et à l'histoire irlandaises, *Vindication* n'en demeure pas moins dédicacé au roi, et les Anglais ne sont directement critiqués que pour leur incompréhension de l'ancienne relation entre les deux îles. Comme Sammes et Bochart, Vallancey, est partisan d'une histoire commune aux deux îles avant l'invasion romaine ou anglo-saxonne de l'Angleterre, une origine commune qui sous-entend un attachement à une relation nationale englobant les deux îles.

Le phénicianisme était très en vogue en Irlande durant les deux dernières décennies du XVIII^e siècle, notamment sous l'influence de la révolution américaine, tandis que le mouvement patriote réclamait, avec un succès momentané, la réforme des Lois pénales, la liberté de commerce, l'autogouvernement des Irlandais dans le cadre de la Couronne britannique.

Certaines approches sont, à la même époque, franchement conflictuelles ou, au moins, isolationnistes : l'homme politique irlandais Lawrence Parsons, deuxième comte de Rosse, auteur, en 1795, de *Defence of the Ancient History of Ireland*, affirme, essentiellement sur la foi de données linguistiques, que « l'Irlande a été une colonie phénicienne¹²⁰ ». S'inspirant de Vallancey, il étaye ses dires sur la reprise par Plaute des « discours » carthaginois :

Il est maintenant universellement admis que les Carthaginois venaient originellement de Phénicie et parlaient phénicien. Et un spécimen de cette langue a été conservé par Plaute dans une de ses pièces, qui contient des discours d'Hannon, un Carthaginois, dans la langue de son pays. Et ces discours apparaissent après examen, de manière évidente, indéniable, être dans la même langue que l'irlandais¹²¹.

Selon Parsons, les langues irlandaise et carthaginoise sont si proches que la première doit descendre de la seconde, ou *vice versa*, ou que les deux peuples doivent provenir du même pays¹²². Il prétend aussi que l'on retrouve plus le plomb que l'étain dans le nom des îles Cassitérides, mentionnées dans les textes classiques, et que les Phéniciens doivent, en conséquence, avoir exploité ce minerai en Irlande et y avoir créé une colonie « longtemps avant Hérodote¹²³ ». D'après lui, les liens des Phéniciens avec les îles du nord de l'Atlantique ont commencé et pris fin avec l'Irlande, la Bretagne étant à peine concernée : les Phéniciens « furent vite et plus familiers avec l'Irlande qu'avec l'Angleterre ». Au vrai, leur seule connaissance de l'Angleterre naissait de leurs contacts avec les Irlandais, auprès desquels ils ont appris le nom d'« Albion » pour désigner l'ensemble de l'île de Bretagne, un savoir ensuite transmis aux Grecs, dont Aristote, mais qui ne fait référence qu'à l'Écosse (« Albin »), la région colonisée par les Irlandais¹²⁴.

D'autres auteurs anglo-irlandais ont épousé à leur tour l'hypothèse phénicienne comme voie moyenne entre les Anglais et les Irlandais. Une de leurs représentantes les plus intéressantes est Charlotte Brooke (v. 1750-1793), selon toute vraisemblance la seule survivante des vingt-deux enfants

du romancier et auteur de théâtre Henry Brooke. Chercheuse enthousiaste, spécialiste du gaélique, elle avait publié, en 1789, une traduction des *Reliques of Irish Poetry*, lestée de notes détaillées expliquant, entre autres, l'« origine phénicienne » de l'irlandais : « On a souvent appelé les Irlandais des *Fenians*, ou *Phenians*, du nom leur ancêtre prestigieux *Phenius Farsa*, ou, peut-être, pure allusion à leur ascendance phénicienne¹²⁵. » Comme Vallancey, Brooke insiste moins sur la critique que sur la communication, comme elle le dit dans sa préface : « Jusqu'à présent, nous sommes trop peu connus de nos nobles voisins de Bretagne ; si nous étions plus familiers, nous serions de meilleurs amis¹²⁶. »

Sydney Owenson, plus tard lady Morgan, est un autre exemple d'un auteur à la parenté mixte, anglaise et irlandaise, qui se considérait comme irlandaise, catholique et radicale en politique. Son roman épistolaire, *The Wild Irish Girl : A National Tale* (« La Sauvageonne irlandaise. Un récit national »), publié en 1806, raconte une histoire d'amour entre une princesse irlandaise et un aristocrate anglais qui dissimule son identité, sur fond de spoliation de terres et de Lois pénales. La famille de la princesse apprend au jeune Anglais ce qu'est leur « nation » et leur « caractère national, naturel » ; les origines phéniciennes sont un thème récurrent à la fois de l'histoire et de longues notes savantes de bas de page qui multiplient les références à Vallancey, Brooke et à divers spécialistes de l'Antiquité¹²⁷. Comme dans le récit de Vallancey, les Phéniciens ne sont qu'une des racines des Irlandais parmi d'autres, grecques et perses¹²⁸.

Owenson a eu du mal à trouver un éditeur, car son roman semblait « opposé aux intérêts anglais en Irlande¹²⁹ », alors même que dans ses conclusions elle ne réclamait pas l'autonomie de l'Irlande mais bien plutôt un mariage entre la princesse et son amant : l'Irlande est toujours la servante de son seigneur anglais, désormais homme d'État. Comme le père du héros anglais l'écrit : « que [...] les distinctions entre Anglais et Irlandais, protestants et catholiques [soient] enterrées à tout jamais. Et, tandis que vous regardez vers le futur, avec l'espoir que cette alliance familiale annonce une unité nationale des intérêts et des affections entre

ceux qui ont pu se montrer si antagonistes alors qu'ils sont des alliés naturels, portez tous vos *efforts individuels* vers la réalisation d'un événement si religieusement souhaité par tous les esprits libéraux, et tous les cœurs compatissants¹³⁰ ». Son héros distingue en toutes lettres le nationalisme de la politique : parlant des « ordres inférieurs », il dit à un prêtre : « Je suis convaincu qu'avec les efforts dépensés pour améliorer les choses [...] le peuple sera aussi heureux, satisfait et prospère aussi bien en matière politique que sur un plan naturel et national¹³¹. »

Owenson fut l'une des dernières à soutenir la thèse du phénicianisme irlandais, avant qu'il ne disparaisse corps et biens au XIX^e siècle, avec la fin brutale du mouvement patriotique après l'échec de la révolte de 1798 contre l'Angleterre menée par la Société des Irlandais unis, un groupe radical. L'Acte d'Union qui suivit, en 1800, créa formellement le Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande, et provoqua un certain déclin des nationalistes¹³². Il est frappant de constater à quel point le roman d'Owenson, qui date pourtant du XVIII^e siècle, se révèle, sur bien des points, moderne et libéral. Un peu plus d'une décennie plus tard, lord Byron tourne en dérision la tradition dans son portrait de Don Juan :

Juan était ce qu'Érin appelle, dans son langage sublime, le vieux Erse, ou l'Irlandais, ou peut-être bien le Punique ; – les antiquaires, qui savent régler le temps comme le temps règle toutes choses, romaines, grecques, runiques, prétendent que la langue irlandaise est concitoyenne d'Annibal, et porte la tunique tyrienne de l'alphabet de Didon ; c'est une opinion aussi rationnelle qu'une autre, et pas du tout nationale.

Mais Juan était une essence de jeunesse, un être d'impulsion, un enfant de poésie [...] ¹³³

Une note flanque ce passage : « Voir le commandant Vallancey et sir Lawrence Parsons ».

L'intérêt pour les Phéniciens continuait à s'estomper et même si, à une date aussi tardive que 1922, l'*History of Ireland : From the Earliest Times to the Present Day*, publié par Oxford University Press, s'ouvre sur la découverte de l'Irlande par les Phéniciens, on limite clairement les choses à la création de petits ateliers chargés d'exploiter les ressources naturelles sans qu'il soit question d'un vaste programme de colonisation ; « les constituants de base de sa population » étaient encore (en 1922) « la race de

petite taille, aux cheveux noirs et à la tête plutôt allongée » appelée les Ernai, rencontrés par les Phéniciens quand ils débarquèrent¹³⁴. Dans tous les cas, nous rassure l'auteur, les Phéniciens « n'étaient pas, comme on l'a généralement supposé, un peuple sémitique. Ils faisaient partie d'un groupe de peuples dont la civilisation avait pour centre la Crète¹³⁵ ».

Les Phéniciens ont aidé les intellectuels irlandais et britanniques à formuler leurs idées sur leurs propres nations et sur la notion même de nation : les références au passé phénicien ont stimulé différentes revendications ethniques et politiques, clarifié des rivalités nationales et permis aux chercheurs de mettre en cause l'impérialisme sous toutes ses formes. La Bretagne des Tudor et des Stuart pouvait être caractérisée comme une colonie phénicienne contre l'idée d'une Angleterre anglo-saxonne, avant que les auteurs du XVIII^e siècle ne se livrent à une comparaison culturelle avec les Phéniciens contre les Français romains. À la même époque, les intellectuels irlandais ont adopté l'idée d'une ascendance phénicienne et établi un parallèle avec Carthage pour combattre le stéréotype britannique qui les représentait comme attardés et primitifs, mais aussi pour mettre en lumière d'autres aspects plus brutaux de l'impérialisme britannique. Comme sous les Romains, ces Phéniciens ont été instrumentalisés dans des jeux impériaux ; ils ont été mis au service d'autres lieux et d'autres sources de pouvoir ; leur description avait plus à voir avec les politiques et les empires du moment qu'avec leur ancienne ethnicité. Une fois encore, on constate que, loin d'être des inventions populaires spontanées et libératrices, les identités sont souvent créées par et au bénéfice des riches et des puissants.

Pourtant, ces histoires ne présentaient jamais les Phéniciens comme des ancêtres exclusifs ou sans équivalents. D'autres populations peuplaient le passé des habitants des îles, et la comparaison ne portait qu'en rapport avec des intérêts militaires et commerciaux particuliers. Les Phéniciens n'étaient pas non plus considérés comme une nation au sens ethnoculturel plein du terme du type de celles dont j'ai retracé l'émergence dans le premier

chapitre. L'importance donnée à cette association et les mots employés à cet égard ont tracé la voie aux chercheurs du XIX^e siècle qui ont considéré que les Phéniciens de l'Antiquité constituaient une nation de type moderne, mais aussi à ceux du XX^e siècle qui ont fait d'eux les précurseurs et les ancêtres des États-nations modernes. Les Phéniciens modernes du Liban et de la Tunisie avec lesquels j'ai ouvert ce livre peuvent maintenant reprendre leur place dans une longue tradition, une étape de plus dans la construction du peuple phénicien.

Conclusion

L'ensemble des travaux sur l'« identité » publiés ces dernières décennies prête trop peu d'attention au concept lui-même. On se penche sur la manière dont les identités se constituent, évoluent et se transforment et non pas, tout simplement, sur les raisons de leur existence. Rogers Brubaker et Frederik Cooper ont souligné un problème au cœur des approches les plus récentes : « Il n'est pas évident de comprendre pourquoi ce qui est généralement multiple, fragmenté et fluide devrait finalement être conceptualisé comme une "identité"¹. » Même l'identité personnelle – le sens de sa propre existence en tant qu'être singulier – serait une notion assez récente, en lien avec un individualisme occidental très spécifique². Quant aux identités collectives, elles sont avant tout arbitraires : elles relèvent de choix contingents pour définir le monde, nous-mêmes et les autres. Quelle que soit la force des attachements ainsi créés, ils ne sont ni universels ni naturels. Roger Rouse a montré que, dans l'Europe du Moyen Âge, l'idée d'assigner une population à un groupe social abstrait par la seule vertu de certains attributs partagés où chacun occuperait une place autonome et égale par définition aurait passé pour une aberration : chacun occupait une place dans une hiérarchie concrète de relations faites d'interdépendances³.

La vérité est que même si les historiens ont, en permanence, fait les poches des morts à la recherche de leur identité, on ne sait pas comment ces derniers se voyaient eux-mêmes, où de combien de façons différentes, ni même s'ils accordaient la moindre importance à cette question. J'ai soutenu dans ce livre que le cas des Phéniciens met en lumière la manière dont la conception universitaire traditionnelle d'un sens de l'identité collective au niveau d'un « peuple », d'une « culture » ou d'une « nation » dans le monde

cosmopolite et entremêlé de la Méditerranée de l'Antiquité, est le résultat de la place privilégiée accordée à un très petit nombre de sociétés sortant tout à fait de l'ordinaire, disposant, en particulier, d'une écriture.

J'ai commencé en montrant que rien ne prouve de manière incontestable l'idée que les Phéniciens se considéraient eux-mêmes comme un seul peuple ou se comportaient comme une communauté stable. Je ne conclus pas de cette absence de preuves que les Phéniciens n'ont pas existé, ni que personne ne se soit jamais présenté comme tel, en toute circonstance : il est indubitable que tous ceux qui partageaient la langue phénicienne s'identifiaient de mille manières que nous ne connaissons que par fragments ; il aurait même été surprenant s'il ne leur était pas arrivé de se présenter comme Phéniciens à des Grecs inventeurs de cette dénomination ; j'ai attiré l'attention sur plusieurs cas où quelque chose de très proche a pu se produire. Mon argument est bien plutôt que nous devons éviter de penser que nos « Phéniciens » s'identifiaient collectivement comme un collectif en partant d'une analogie avec les modèles identitaires propres à certains de leurs voisins – en particulier parce que ces mêmes voisins ne considéraient pas non plus les Phéniciens comme une identité bien différenciée et consciente d'elle-même. Étant donné les limites de nos connaissances le mieux est de ne pas trop spéculer mais de s'en tenir aux histoires dont nous sommes sûrs.

Tout au long de ce livre, j'ai abordé les manières par lesquelles les peuples du nord du Levant s'identifiaient eux-mêmes – en fonction de leur cité, et plus encore de leur famille et de leur métier – ainsi que la constitution de réseaux sociaux, commerciaux et économiques complexes fondés sur des cités, des empires ou des conceptions particulières. Ces réseaux pouvaient être petits et fermés, comme le cercle des tophets ; mais aussi bien être à l'origine de liens religieux et politiques dans la Méditerranée entière – partagés avec d'autres colonies levantines, d'autres colons mais aussi des populations autochtones, comme dans le cas du réseau de Melqart. Se réclamer de toute une série de traditions sociales et culturelles est un trait récurrent des cités et des peuples que nous

dénommons phéniciens, et cette particularité a survécu pendant les périodes hellénistique et romaine, quand « être phénicien » est devenu une arme politique et culturelle, sans être pour autant une identité ethnique.

On pourrait évidemment aller encore plus loin et interpréter l'absence d'identité, de culture et d'organisation politique commune entre les populations de langue phénicienne comme un choix positif, une forme de résistance contre des puissances régionales dominantes. James C. Scott a récemment défendu dans *Zomia où l'art de ne pas être gouverné* (la version originale en anglais date de 2009, la traduction française de 2013), que les peuples s'autogouvernant, aux périphéries et frontières des États expansionnistes, ont souvent eu tendance à adopter des stratégies pour échapper à l'absorption et minimiser, du même coup, les impôts, la conscription et le travail forcé. Scott a étudié les montagnes d'Asie du Sud-Est, une région autrefois appelée Zomia et ses relations avec les États des grandes plaines, la Chine et la Birmanie. Il décrit l'ensemble des tactiques déployées par les peuples des montagnes pour échapper à tout pouvoir étatique, y compris « leur dispersion physique dans des terrains accidentés, plus leur mobilité, leurs pratiques de cueillette, leurs structures de parenté, leurs identités ethniques malléables [...], leur structure sociale flexible, leur hétérodoxie religieuse, leur égalitarisme, et même les cultures non écrites ». La question de la reconstruction permanente de l'identité est au cœur de son travail : « les identités ethniques dans les collines sont fabriquées politiquement et destinées à situer un groupe face à d'autres, en compétition pour le pouvoir et les ressources⁴ ». L'intégration politique de Zomia, quand elle a finalement eu lieu, s'est le plus souvent opérée sous la forme de petites confédérations : de telles alliances, souligne-t-il, sont communes mais éphémères ; elles portent des noms de lieux indigènes comme « Douze Seigneurs tai » (Sipsong Chutai), ou « Neuf Royaumes » (Ko Myo) ; cet exemple pourrait jeter une nouvelle lumière sur les liens fédéraux tissés dans la Tripoli du IV^e siècle av. J.-C. (« Trois Cités »)⁵.

Sous bien des aspects, l'analyse de Scott ne surprendra pas les spécialistes de l'Antiquité méditerranéenne, en ce qui concerne la périphérie des grands empires agricoles de Mésopotamie et d'Iran ; en dépit de toutes les différences avec Zomia, il pourrait y avoir là un autre candidat potentiel à l'étiquette de « zones de friction ». La validité du modèle de Scott pour les montagnes d'Asie du Sud-Est – un objet de controverses depuis la publication de son livre – importe peu dans notre perspective⁶ ; ce qui nous intéresse, c'est son utilité pour comprendre les zones montagneuses du nord du Levant, et les lieux en mesure de servir de refuges dans et autour de la Méditerranée.

À la différence d'une rébellion pure et simple, il est possible que les habitants du Levant aient eu recours à une multitude de stratégies pour échapper aux conséquences les plus lourdes de la puissance impériale⁷. L'une d'elles consistait à s'organiser en petites cités-États avec des liens politiques discrets et des hiérarchies faibles – là où il faut des pouvoirs plus importants pour s'engager dans de multiples négociations et accords –, permettant aux communautés concernées d'échapper en douceur aux impôts et autres obligations ; « diviser pour ne pas être dirigé », comme le dit Scott⁸. La dimension cosmopolite des langues et des cultures de ces cités participait d'une stratégie dont l'objectif était de n'adopter aucune manière particulière de faire, d'être ou même d'être vu, de garder les loyautés dans le vague et toutes les options ouvertes. Un des aspects les plus controversés du modèle de Scott aboutirait même à expliquer pourquoi on n'a aucune preuve de l'existence d'une quelconque littérature phénicienne en dépit de toutes les traditions mythiques et épiques proche-orientales. Selon lui, ces populations ne sont pas tant illettrées que postlettrées : « Au regard des avantages considérables, en termes de plasticité, offerts par l'oralité par rapport aux histoires et aux généalogies écrites, il est concevable d'envisager la perte de la littérature et des textes écrits comme une adaptation plus ou moins délibérée à la non-étacité⁹. »

Une autre option était de prendre la mer, un terrain familier mais risqué ; grâce à leur expérience et leur savoir-faire, les marins levantins savaient fuir

tout contrôle et éviter d'avoir des comptes à rendre à leurs suzerains de l'Est. La Méditerranée offrait aussi un moyen de se dérober à la pression du pouvoir et les histoires racontées sur les origines informelles des colonies de l'Ouest, comme Carthage et Leptis, qu'elles soient vraies ou non, pourraient venir à l'appui de cette hypothèse. Une répugnance pour l'autogouvernement serait aussi susceptible d'expliquer un phénomène sur lequel j'ai attiré l'attention tout le long de ce livre : nos « Phéniciens », non seulement ne s'identifiaient pas eux-mêmes comme tels, mais, le plus souvent, ne s'identifiaient d'aucune manière.

Ce n'est pas par hasard si la première expression visible qui nous soit connue d'une identité explicitement « phénicienne » a été imposée par Carthage à ses sujets au moment même où sa puissance s'imposait avec une force sans précédent sur tous ceux de langue phénicienne – avant même d'être adoptée par Tyr comme symbole de ses succès coloniaux –, puis exploitée par les dirigeants romains dans leur stratégie impériale. Tout cela illustre un autre aspect embarrassant de la formation d'une identité : il s'agit souvent d'une tactique culturelle accompagnée de menaces, qui bénéficie à ceux qui détiennent le pouvoir, et non pas à ceux qui cherchent à s'émanciper. Bien des exemples européens modernes vont dans ce sens, depuis les stratégies linguistiques et culturelles pour transformer les « paysans en Français » à fin du XIX^e siècle¹⁰, jusqu'au programme eugénique des *Lebensborn* établi par les Nazis, en Europe centrale, en plein XX^e siècle, pour augmenter le nombre d'enfants aryens en organisant la procréation entre les officiers SS et des femmes étrangères « racialement pures »¹¹. Ces exemples soulignent la difficulté de distinguer entre les conceptions nées de l'intérieur de celles imposées de l'extérieur : des identités qui sembleraient, peut-être, venir de l'intérieur ont été, en réalité, encouragées par le haut, ou même de l'extérieur ; c'est ce qui s'est passé avec le développement d'une identité moderne phénicienne qui supposait de solidifier progressivement l'identité des anciens Phéniciens.

J'ai le sentiment que toutes les tentatives pour établir une claire distinction entre les identités « émiques » et « étiques » se rattachent à une tendance plus large consistant à traiter les identités comme des fins et non comme des moyens, et à insister sur la façon dont elles se construisent plutôt que sur leurs raisons d'exister. Les revendications identitaires sont toujours un moyen pour d'autres fins, et être « phénicien », dans tous les exemples que j'ai passés en revue, a toujours relevé, en premier lieu, d'un engagement politique. De l'Afrique romaine à l'Irlande de Hugh O'Donnell, n'était-ce pas un moyen de résister aux États et aux Empires ; tout comme cela a pu aussi être, plus tard, un moyen de se renforcer par l'appel au prestige et à une autorité plongeant ses racines dans l'Antiquité, une stratégie évidente depuis l'émission de monnaie par les Carthaginois, l'installation par l'empereur Héliogabale d'un dieu du soleil à Rome, les références britanniques à la puissance navale des Phéniciens, et jusqu'au bateau de croisière d'Hannibal Kadhafi.

Finalement, en plus de beaucoup d'autres idées reçues sur la Méditerranée de l'Antiquité, le nationalisme moderne a créé les Phéniciens. Le phénicianisme a été mis au service d'ambitions nationalistes depuis le début de la période moderne : la notion d'ethnicité phénicienne est une invention du XIX^e siècle, un produit des idéologies qui entendaient installer les peuples ou « nations » de l'Antiquité au cœur des États-nations modernes, même si leurs racines, comme celles du nationalisme lui-même, étaient bien plus profondes. Comme mythe d'origine ou comparaison culturelle, conflictuelle ou non, impérialiste ou anti-impérialiste, le phénicianisme a donc servi l'expansion de l'ancienne Bretagne, comme l'Irlande en tant que nation séparée et respectée au sein d'un empire ; il a permis de consolider la nation libanaise sous mandat français, l'identité phénicienne ayant l'avantage de rallier les intellectuels locaux et français ; mais il a aussi aidé à construire la Tunisie, en opposition au colonialisme européen.

Je terminerai en laissant la parole à des écrivains qui se sont servis des Phéniciens pour mettre en question le nationalisme plutôt que pour le renforcer et qui nous ramènent là où nous avons commencé, en Irlande.

Des Phéniciens postnationaux

En 1907, le jeune James Joyce, au cours d'une conférence à Trieste, intitulée « Irlande, île des saints et des sages¹² », faisait une stupéfiante référence tardive à la tradition phénicianiste qu'il liait en clair à la question de la nation. Il commence ainsi : « Les nations, comme les individus, ont leur ego. Il n'est pas inhabituel qu'une race tente de s'attribuer des qualités et des gloires inconnues chez d'autres – depuis l'époque où nos ancêtres se désignaient eux-mêmes comme des Aryens et des nobles jusqu'aux Grecs qui appelaient Barbares tous ceux qui ne vivaient pas sur la sacro-sainte terre d'Hellas. Les Irlandais, avec une fierté peut-être plus difficile à expliquer, aiment faire référence à leur pays comme l'île des saints et des sages [*santi e savi*]¹³. » Il tord ainsi la formule latine bien connue *insula sanctorum et doctorum*, « l'île des saints et des savants » que l'on employait d'ordinaire en Irlande en référence à la tradition monastique médiévale¹⁴. Les saints évoqués ici par Joyce, y compris évidemment saint Patrick qui introduisit le catholicisme dans ce pays, n'ont rien d'exceptionnel. Mais certains des sages évoqués par l'écrivain appartiennent à une tradition assez différente et bien plus ancienne. La langue irlandaise, soutient-il devant son auditoire :

[...] est d'origine orientale, et a été identifiée par de nombreux philologues avec l'ancienne langue des Phéniciens, les inventeurs, selon les historiens, du commerce et de la navigation. Grâce à leur monopole sur mer, ce peuple aventurier a établi une civilisation en Irlande qui était en déclin et avait presque disparu avant que le premier historien grec ne prenne la plume [...]. La langue que le dramaturge comique, Plaute, met dans la bouche de ses Phéniciens dans sa comédie *Poenula* [*sic*] est virtuellement la même, selon le critique Vallancey, que celle parlée aujourd'hui par les paysans irlandais. La religion et la civilisation de cet ancien peuple, connu plus tard sous le nom de druidisme, étaient égyptiennes¹⁵.

Joyce mobilise la théorie, alors tombée en désuétude, des origines phéniciennes de ses compatriotes, non seulement en prenant ses distances avec une hypothèse qu'il attribue à d'autres chercheurs, mais aussi en évoquant la contre-tradition, qui associait les Phéniciens aux Britanniques, rappelant la « foi punique des Anglais » quand ils rompirent les traités irlandais¹⁶. Il se présente lui-même comme un « observateur détaché » plutôt que comme un « nationaliste convaincu »¹⁷ et, entre ses mains, la théorie phénicienne n'est pas le fondement d'un nationalisme en opposition ou en coopération avec les Anglais. La façon dont les Anglais ont traité l'Irlande pendant les siècles d'occupation, est l'objet de nombreuses critiques dans sa conférence, mais Joyce s'en prend tout autant aux Irlandais, et pas seulement pour leurs réactions à la conquête britannique : il a une phrase assassine pour les rois autochtones qui autorisèrent les Danois à conquérir la plus grande partie de l'île alors qu'ils « n'étaient préoccupés que de s'entretuer, prenant parfois le temps d'un repos bien mérité pour jouer aux échecs¹⁸ ».

Les Phéniciens servent en fait à Joyce à dynamiter la rhétorique nationaliste étroite. Sa version de l'histoire porte non seulement au crédit d'étrangers la langue et la culture irlandaises, mais sa civilisation « phénicienne » est « égyptienne », et c'est, par la bande, discréditer l'idée de pureté celte ; il célèbre l'Irlande en tant que terre aux origines multiples :

Notre civilisation est une immense usine de tissage dans laquelle différents éléments sont mélangés, dans laquelle la rapacité nordique est réconciliée avec la loi romaine, et les nouvelles conventions bourgeoises avec les vestiges de la religion siriaque. Dans une telle usine, il est inutile de chercher un fil resté pur, vierge et indemne d'influence des autres fils à proximité. Quelle race ou langue (si on fait exception des exceptions qu'une âme humoristique a réussi à préserver, comme le peuple d'Islande) peut prétendre aujourd'hui être pure ? Aucune race n'en a moins le droit que celle qui habite actuellement l'Irlande. La nationalité (si ce n'est pas en fait une fiction utile comme bien d'autres, que les scientifiques d'aujourd'hui ont été payés à explorer avec leurs scalpels) doit trouver sa raison fondamentale d'exister en étant quelque chose qui surpasse, transcende et façonne des entités changeantes comme le sang ou le discours humains¹⁹.

Même si l'Irlande peut prétendre descendre d'une civilisation plus ancienne et plus grande que celle de ses maîtres saxons, il ne pense pas qu'il soit possible d'en tirer un quelconque capital politique : « Je ne vois ni l'utilité d'invectives amères adressées à l'Angleterre, la spoliatrice, ni du mépris envers la grande civilisation anglo-saxonne – même si elle est en totalité matérialiste [...]. La vieille Irlande est, tout comme l'ancienne Égypte, morte. Son éloge funèbre a été chanté, et son tombeau scellé²⁰. »

Pour Joyce, le nationalisme n'est pas le seul problème de l'île : « L'Irlande tire sa fierté d'être corps et âme fidèle à ses traditions nationales comme au Saint-Siège. La majorité des Irlandais considère ses deux loyautés comme une profession de foi cardinale²¹. » Et il applique l'opposition traditionnelle entre Phéniciens et Romains non pas à la politique mais à la religion, et en particulier à « cette absurdité cohérente qu'est le catholicisme²² ». Dans l'histoire des origines de sa patrie qu'il raconte, les Phéniciens ont apporté des druides bien avant que saint Patrick apporte le christianisme, et le saint lui-même avait trouvé une île déjà « sacrée » grâce aux Phéniciens²³ ; et leurs rivaux, les Romains, sont renvoyés explicitement non pas aux Anglais, mais à l'Église : « Je confesse ne pas comprendre quel est le bienfait de fulminer contre la tyrannie anglaise alors que la tyrannie de Rome maintient sa poigne sur l'âme²⁴. »

En 1922, Joyce fait à nouveau appel aux Phéniciens dans son roman *Ulysse* ; il s'appuie tacitement sur la théorie du chercheur français Victor Bérard qui avait transformé le héros d'Homère en Phénicien. Son but était de créer un avatar sémitique consistant de son héros juif irlandais, Leopold Bloom. Comme l'a remarqué Elizabeth Cullingford, l'identité ethnique de Bloom reste « incertaine » : il « incarne (entre autres) la revendication d'hybridité culturelle de Joyce²⁵ ». Une fois encore, un nationalisme irlandais pur et dur est mis en cause par une exploration clairvoyante des complications et des possibilités portées par des origines incertaines et des loyautés multiples. C'est néanmoins aussi en 1922 que l'État libre d'Irlande

se créait dans le sud, à la suite du traité avec l'Angleterre, sonnait le glas politique et culturel de la vieille hypothèse phénicienne, pour plusieurs décennies, jusqu'au début des Troubles.

En août 1969, quarante-sept ans après l'indépendance du sud de l'Irlande, les tensions au nord entre républicains et unionistes provoquaient les émeutes à Derry, connues sous le nom de bataille de Bogside, qui ne s'achevèrent qu'après le déploiement de troupes britanniques dans les rues de Derry et Belfast. Elles allaient y rester presque quarante ans et, pendant l'été, pour reprendre les mots de Seamus Heaney, « les ambitions de la poésie en furent bouleversées, il ne pouvait plus être simplement question de jouer sur les mots ; il fallait trouver des images et des symboles dignes de la situation²⁶ ».

Le discours de Hugh O'Donnell avec lequel nous avons ouvert ce livre n'est d'aucun point de vue le seul exemple de la vieille association entre Irlandais et Phéniciens, réinventée par les poètes et les dramaturges d'Irlande du Nord dans les années 1970 et 1980²⁷. Le poème de Heaney « Reine de la tourbe » (1975) a été inspiré par la découverte, en 1781, du corps d'une femme inhumée longtemps auparavant à Moira dans le comté de Lisburn et vendu à lady Moira²⁸. Dans le poème, la morte raconte sa lente désintégration et décomposition :

Ma ceinture était un glacier noir
et ridé, des étoffes teintes
et des broderies phéniciennes
ont roui sur les moraines
lisses de mes seins (strophes 19-33)

Quand son corps est découvert par un coupeur de tourbe, il est soudoyé par la « femme d'un pair » pour la déterrer,

et je me suis relevée des ténèbres,
os ébréchés, cerveau conscient,
coutures effilochées, toupets,
petits éclats sur le talus (strophes 53-56)²⁹.

Comme Carthage dans la lecture de l'*Énéide* de Hugh, la reine phénicienne fait le lien entre son pays et l'héritage d'une civilisation plus évoluée que celle de ses actuels occupants ; le contexte dans lequel elle est déterrée la relie aux vieilles traditions d'identification avec les Phéniciens contre la force militaire de la Bretagne « romaine ».

Mais, dans le climat politique des Troubles, cette triple perspective historique sur le présent, l'Antiquité et le XVIII^e siècle crée une complexité intéressante. C'est un monde dans lequel il n'y a pas de réponses faciles. Même si Heaney évoque, dans une image saisissante, l'Irlande comme une femme défaite et désacralisée par une brutale invasion, son genre ne lui sert pas à renforcer une simple opposition binaire entre l'Irlande et l'Angleterre, entre la faiblesse et la force, entre le vrai et le faux, mais bien plutôt à les déconstruire : alors que sa reine peut être considérée comme l'esprit féminin de l'Irlande, elle a pour voix un homme et est désacralisée par les Anglais, en la personne d'une femme, par l'intermédiaire d'un Irlandais. Le phénicianisme est partial et contingent : l'instituteur de Friel est un grand admirateur du grec et du latin, tout en étant un allié de Carthage, mais sa loyauté va d'abord à sa propre communauté et non pas à un quelconque drapeau. Ces textes ne sont pas seulement postcoloniaux, mais, comme dans les jeux phéniciens de Joyce, postnationaux.

La puissance et la complexité de l'analogie phénicienne dans l'Irlande de la fin du XX^e siècle sont plus manifestes encore dans *Les Carthaginois*, une pièce représentée pour la première fois à Dublin en 1988. L'action se déroule de nos jours dans un tombeau ; elle s'ouvre sur une musique extraite de *Didon et Énée* de Purcell, et associe Carthage et Derry. Alors que les personnages attendent la résurrection du mort, ils réfléchissent sur leur cité et se rappellent les événements et les répercussions du Bloody Sunday du 30 janvier 1972, au cours desquels trente-six civils furent tués par l'armée britannique. Derry et Carthage ont été toutes les deux détruites par Rome, dit Paul, un professeur – Rome évoquant non seulement l'Empire britannique mais aussi le Sud catholique et l'Église romaine. « Je

suis Carthaginois, dit Paul. Cette terre est la mienne, pas celle de la Bretagne, ni celle de Rome³⁰. » La pièce se termine avec « Didon, la reine de Derry », un gay qui doit ce surnom à un marin libanais et dont « l'ambition dans la vie est de corrompre tous les membres des forces de sa Majesté servant en Irlande du Nord³¹ » ; il se livre à un long monologue alors que ses compagnons dorment : « Alors que je marchais sur la terre, je marchais parmi vous, dans les rues de Derry. Si je rencontre quelqu'un qui me demande, "Comment va Didon ?" Elle survit. Comment va Derry ? Il survit. Survivre, survivre. Carthage n'a pas été détruite³². »

Notes

Préface

1. Cf. p. 356-359 ; toutes les citations proviennent de cet ouvrage.
2. Fred SCHRADER, « Comment une histoire nationale est-elle possible ? », *Genèses*, 14, 1994, p. 153-163.
3. Lucien FEBVRE, « Ni histoire à thèse ni histoire manuel. Entre Benda et Seignobos », repris dans Lucien FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 80-98.
4. Cf. notamment Fabio PORZIA, « “Imagine There’s No Peoples.” A Claim Against the Identity Approach in Phoenician Studies through Comparison with the Israelite Field », *Rivista di studi fenici*, 46, 2018, p. 11-28 ; Holger GZELLA, compte rendu dans *Bibliotheca Orientalis*, 2018, col. 379-387 ; Ida OGGIANO, « Who Were the “Phoenicians”? A Set of Hypotheses Inviting Debate and Dissent », à paraître dans le *Journal of Roman Archaeology* ; j’ai moi-même rédigé un compte rendu dans la revue en ligne *Histos* : research.ncl.ac.uk/histos/Histos122018.html.

Introduction

1. *Traductions* a été la première production de la compagnie théâtrale à succès Field Day, créée par Freil et Stephen Rea pour réunir les subventions nécessaires (Carty 2000, p. 141). Sur le contexte postcolonial de la pièce, voir Gleitman (1997, p. 235-236), McGrath (1999, p. 177-197), Bertha (2006, en particulier p. 158-160), Hinds (2011, p. 79-83) ; sur les communautés catholiques et protestantes qui, dans les années 1970, se sont ensemble opposées à la tentative britannique de remplacer les noms des villes en Irlande du Nord, voir Honig (2016, en particulier p. 330, note 39).

2. Friel (2009, p. 116).

3. Friel commente : « Triste ironie, évidemment, le fait que toute la pièce soit en anglais. Elle aurait dû être écrite en irlandais ! » (Carty 2000, p. 140.) Les personnages irlandais parlent un dialecte anglo-irlandais, une singularité étudiée par Worthen (1995, p. 146-148), même si la traduction de l'*Énéide* en anglais est une adaptation de la version bilingue faite en 1916 par un Canadien, Rushton Fairclough, pour la Loeb Classical Library.

4. Friel (2009, p. 114).

5. Le *Cornish cream tea* est une collation comprenant du thé, des scones, de la confiture et de la crème aigre [NdT].

6. Même si ce nom a des résonances idéologiques complexes et souvent problématiques, j'utilise dans ce livre le terme « Levant » comme une dénomination familière et suffisamment vague pour désigner la région constituée des actuels Syrie, Liban, Israël. Cela inclut, sans s'y limiter, ce que les sources anciennes nommaient « Phénicie ».

7. Polyb., 18.35.9.

8. Gellner (1989).

9. Sur l'enthousiasme politique et académique pour l'« identité », à partir de la seconde moitié du xx^e siècle, voir Rouse (1995, p. 356-357) ; Brubaker et Cooper (2000, p. 2-4 et p. 28-29).

10. Voir Lucy (2005, p. 98).

11. Pour une présentation passionnante de l'importance de la multiplicité des identités, voir Sen (2006).

12. Foucault (1975, 1976-1984, 1978) et Butler (1993, 2006, 2016) sont des références classiques défendant l'idée que l'identité individuelle n'est pas un fait naturel et permanent mais bien plutôt un effet changeant et temporaire des actions et interactions.

13. Jonathan Hall relève que, même si les études de psychologie sociale suggèrent que la plupart des gens ont l'instinct d'agir en tant

que membres d'un groupe, il n'y a « rien qui nous permette de considérer de tels comportements comme ethniques par nature » (2002, p. 11) ; voir aussi Shennan (1989, p. 11-12). Rogers Brubaker (2002) a bien montré qu'il était préférable de fonder l'analyse sur la notion de « catégories » plutôt que sur celle de « groupisme ». On aura un résumé des débats sur la question de savoir si l'adoption d'une identité ethnique est naturelle ou arbitraire dans Ruby (2006, p. 34-35). Voir aussi la bibliographie des éditions précédentes.

14. Renfrew (1987, p. 287-288).

15. Brubaker et Cooper (2000, p. 21-27) débattent de la nature non ethnique de beaucoup de comportements collectifs et même des conflits en Afrique moderne et en Europe de l'Est.

16. Ranger (1983, p. 247-252) résume un grand nombre de travaux ; voir aussi, en particulier, Amselle (1998) et Scott (2009, p. 208-209 et p. 256-265) qui montrent que les États façonnent les tribus comme « objet cohérent de description et d'analyse » (p. 209). Eriksen (2010, p. 13-14) discute de manière pertinente de l'écart, dans la terminologie savante, entre la prise en compte de « tribus » – qui implique un sens aigu de la différence entre les peuples ayant une écriture et ceux au sujet desquels on écrit –, et celle de « groupes ethniques » qui souligne les ressemblances des organisations sociales interculturelles.

17. Remotti (1996, p. 22) ; Facci (2009) remarque aussi que le nom « Banande » pourrait, à l'origine, avoir été donné à un groupe de *bayira* par des marchands d'esclaves du Zanzibar.

18. Remotti (1996, p. 25). Les Tonga auraient-ils inspiré la scène « Oya Life These Days » de Garrison Keillor qui dans le *New Yorker* imagine les problèmes posés par le fait d'avoir des voisins dont le nom signifie simplement « Les nous » et qui considèrent tous les autres comme faisant partie intégrante de leur groupe, et rendant donc fréquemment visite à leurs voisins, sans craindre d'être mal accueillis (Keillor [1975], avec mes remerciements à Greg Woolf pour cette référence).

19. Vail (1989) ; voir Kuper (2005, p. 203-218) sur le récent mouvement des droits indigènes et le rôle qu’y jouent les ascendances revendiquées.

20. Scott (2013, p. 121) ; Brubaker et Cooper (2000, p. 25-26).

21. Remotti (1196, p. 54-56), sans oublier Mamdani (2002, p. 41-102), qui traite aussi de la question débattue de la (ou des) vraie(s) origine(s) historiques et géographiques des deux groupes rencontrés par les Belges et fournit les preuves de multiples mariages entre eux depuis plusieurs générations.

22. Voir Mamdani (2002, p. 98-99) pour une discussion utile sur le sujet.

23. Gilroy (1993, notamment p. 3).

24. Shennan (1989, p. 15-17, ainsi qu’une bibliographie antérieure) ; Rouse (1995, p. 366-370) ; Hall (1997, p. 26-32) ; Lucy (2005) ; Eriksen (2010, p. 80-83 et p. 95-116) ; voir Jones (1997, p. 110).

25. Scott (2013, p. 50).

26. Malkin (1998, p. 55-61 ; 2001b, p. 15-19) ; Hall (2002, p. 9-19) ; Ruby (2006) ; Faust (2010) ; Cifani (2012, p. 144-146).

27. Sur les Moabites, voir Joffe (2002) ; sur les Israélites, voir Faust (2006) ; sur les Grecs, voir Hall (1997 et 2002). Se reporter également à Malkin (1998, 2001a et 2011 [citation p. 206]) et Ruby (2006) pour une revue critique de ces positions. C’est, évidemment, une sélection très limitée de la bibliographie portant sur ces thèmes.

28. Voir, par exemple, Hall (2002, p. 168-228). Notons que l’importance de la conception « oppositionnelle » fait débat ; voir, par exemple, M. Miller (1997).

29. D. Thompson (2001, p. 310-311).

30. Mac Sweeney (2009) ; Osborne (2012b).

31. Lucy (2005, p. 98-101).

32. Osborne (2012b).

33. Gruen (2013) ; sur le rôle de l’« osmose », voir Cifani (2012, p. 147-148) et Conant (2012, p. 4) ; les deux avec une bibliographie

antérieure.

34. Sur les Celtes atlantiques, voir Chapman (1992), James (1999) et Collis (2003). Sur les Minoens, voir Papadopoulos (2005).

35. Martin (2017, p. 38).

36. Les Celtes « continentaux », dont débattent les auteurs de l'Antiquité, pourraient fournir un parallèle intéressant.

37. Par exemple, Baurain (1986), Pastor Borgoñon (1992), Xella (1995, 2008 et 2014), Bonnet (2004 et 2009, p. 296-297), Prag (2006), Sommer (2010), van Dongen (2010), Ferrer Albelda (2012, p. 70-71) et Vella (2014). Dans un registre différent, Tzoroddu (2010) fait une critique idiosyncratique des définitions de la fin du xx^e siècle des « Phéniciens » et de l'idée commune qu'ils se seraient établis en Sardaigne.

38. Quinn (2010, 2011a et 2013b), Xella *et alii* (2013), Quinn *et alii* (2014), Quinn et Vella (2014a) et McCarty et Quinn (2015).

Chapitre 1. Il n'y a pas de chameaux au Liban

1. Joumblatt (1997, p. 99) ; je remercie Eugène Rogan pour ses conseils sur ma traduction en anglais. La position de Joumblatt a évolué vers un nationalisme arabe plus affirmé après la première guerre civile de 1958 : Hazran (2014, p. 242-247).

2. Kaufman (2004a, p. 39-48). Les recherches les plus récentes sur le phénicianisme libanais sont celles de Kaufman (2004a), Kaufman (2001 ; 2004b ; 2008) et Salameh (2010). Il y a des résumés plus succincts dans Salibi (1988, p. 170-175) et Morstadt (2015, p. 25-28).

3. Sur ce passage, voir Kaufman (2004a, p. 39) et Salameh (2010, p. 78-79) ; plus généralement sur cet auteur et son œuvre, Salibi (1959, p. 161-233).

4. Kaufman (2004a, p. 61-79). Des « clubs phéniciens » existent toujours aux États-Unis de Birmingham et Charlotte à Chicago et Des Moines, affiliés à des fédérations régionales de clubs syro-libanais.

5. Kaufman (2001, p. 188). La tradition se maintient dans des publications comme le manuel de management *Negotiate Like a Phoenician : Discover Tradeables* (Chamoun-Nicolás, 2007).

6. Kaufman (2001, p. 177, 190).

7. Voir sur Henri Lammens, en particulier, Kaufman (2004a, p. 31-33).

8. Kaufman (2004a, p. 152-153, 222) et pour le slogan, Salameh (2010, p. 63).

9. Joseph (2004, p. 194-223) ; Płonka (2006) ; Salameh (2010, p. 161-258).

10. Hitti (1957, p. 154).

11. Sur l'histoire du libanisme, voir Salameh (2010, p. 41-73).

12. Kaufman (2001, p. 185).

13. Kaufman (2001, p. 188).

14. p. 1. Je reviendrai sur la question des sacrifices humains dans la deuxième partie.

15. (p. 20., avec plus de données sur son règne p. 19). Pour de brèves références à la mort d'Abibaal, voir Joseph. *Ap.*, 1.113 et 117.

16. (p. 54).

17. Sur les sentiments Méditerranée-centrés et anti-Arabes parmi les Égyptiens pharaonistes, voir en particulier dans le travail de Taha Husayn, voir Salameh (2010, p. 22-31). Sur le canaanisme, voir Shavit (1984 ; 1987 ; 1988, p. 106-112) ; Wistrich et Ohana (1995) ; Ohana (2012, p. 73-100).

18. Voir Kaufman (2004a, p. 215-220) sur l'idéologie d'Antun Saadeh.

19. Garnand (2001, p. 48-49) ; Kaufman (2004a, p. 197-209 ; 2004b, p. 18-19). Voir les passages concernés chez Hérodote, 1.1 et 7.89, qui seront discutés au chapitre 3.

20. Kaufman (2004a, p. 701). Cf. Salibi (1988, p. 20) ; Salamey (2010, p. 7). Voir aussi Armstrong (1982, p. 12) : « Le principe territorial, lent à s'imposer, est finalement devenu la forme

prédominante [le principe sur lequel l'identité est fondée] en Europe ; le principe généalogique ou pseudo-généalogique a, lui, continué à prévaloir dans la plus grande partie du Moyen-Orient. »

21. Hirschi (2002, p. 6).

22. Hobsbawm (1997, p. 270) ; cf. B. Anderson (1991, p ; 6, 11-12). Sur les défis auxquels doivent faire face les tentatives modernes de construire des formes d'affects attachées aux États et à d'autres collectifs plutôt qu'aux nations (le soi-disant patriotisme constitutionnel), voir Markell (2000).

23. Kaufman (2001, p. 173).

24. Scott (2009, p. 35).

25. Renan (1947, t. 1, p. 903-904).

26. *Ibid.* (p. 892). Renan se réfère en particulier au jour du massacre de la Saint-Barthélemy en 1572, où les catholiques français massacrèrent les protestants français.

27. *Le Jour*, 24 avril 1935. Cité après échanges avec Kaufman (2004a, p. 161-163).

28. En 1926, l'entité était renommée « République libanaise ».

29. Garnand (2001, p. 57).

30. Traboulsi (2007, p. 92) ; Salameh (2010, p. 54).

31. Cf. Chiha (1964, p. 152), et également Kaufman (2001, p. 183-184 ; 2004b, p. 6-8). Sur Berard, voir Bernal (1987, p. 377-382). Le troisième dédicataire était Elias Hoyek, le patriarche maronite.

32. Kaufman (2004a, p. 123).

33. *Ibid.* (p. 138 note 56).

34. Salibi (1988, p. 35 [citation], 183-185).

35. Voir, par exemple, sa conférence « Liban d'aujourd'hui » donnée en 1942 : Chiha (1964, p. 23, 35). Sur Chiha et ses versions du phénicianisme et du libanisme, voir Kaufman (2004a, p. 159-169) ; Traboulsi (2007, p. 95).

36. Chiha (1964, p. 31).

37. Corm (1987, p. 53).

[38](#). Kaufman (2004a, p. 132).

[39](#). *Ibid.* (p. 230-237).

[40](#). Stone (2008) discute des thèmes phéniciens dans la musique et le théâtre libanais, y compris chez la célèbre chanteuse Fairouz, à la fin du XX^e siècle.

[41](#). « Da Gheddafi alla Lanterna, i segreti di Preziosa », *La Repubblica*, 22 mars 2013. Quand il est devenu évident, au cours de l'année 2011, que Kadhafi n'était plus en mesure de prendre livraison de son bateau, celui-ci fut vendu à une compagnie de croisière ; le MSC *Preziosa* est entré en service, en mars 2013, à Gênes. Les voyageurs intéressés seront sans doute déçus d'apprendre que l'aquarium contenant des requins ne fait plus partie du mobilier !

[42](#). Voir Lorcin (2002) ; Fenwick (2008, p. 77-79) ; et Mattingly (2011, p. 43-72), pour les comparaisons privilégiées faites par les Français entre les colonialismes romain et français en Afrique du Nord.

[43](#). Pour un récit plus détaillé, voir Ardeleanu (2015) et Morstadt (2015, p. 28-32). Pour le recours au passé phénicien dans l'Algérie du XX^e siècle, voir McDougall (2006, en particulier p. 153-177).

[44](#). Ce symbole a été retiré de la voile en 1963.

[45](#). van Dommelen (2014). Sur le rôle particulier de la Banque mondiale dans la politique patrimoniale tunisienne, voir Samuels (2008), et sur la politique touristique et le rôle de Carthage dans la Tunisie de Ben Ali, voir Saidi (2008).

[46](#). Saidi (2008, p. 113) ; à noter aussi la *Saison de la Tunisie en France*, dont le point culminant a été une exposition qui a remporté un gigantesque succès à Paris (musée du Petit-Palais, 1995).

[47](#). Mellah (1987, p. 154). Pour une discussion de ce thème parmi d'autres dans les deux romans, voir Omri (2000).

[48](#). Hazbun (2007, p. 27).

[49](#). Charfi et Redissi (2009, en particulier p. 163-172).

[50](#). Hazbun (2007, p. 27). On pourrait y opposer l'intérêt traditionnel marocain pour l'archéologie islamique non sans lien peut-être avec le statut du roi comme descendant du Prophète. Je suis très reconnaissante envers mes collègues et amis tunisiens, Imed Ben Jerbania en tête, pour nos échanges sur ces questions.

[51](#). « Un monument à la gloire d'Hannibal à Carthage », *Mag 14*, 21 mai 2013, <mag14.com/actuel/35-societe/1960-monument-a-la-gloire-dhannibal-a-carthage.htm>.

[52](#). « In Carthage », *LRB Blog*, 11 août 2014, <lrb.co.uk/blog/2014/08/11/Josephine-quinn/in-carthage>.

[53](#). Kaufman (2004a, p. 237-240).

[54](#). *Ibid.* (p. 181-238), Płonka (2006, p. 429).

[55](#). Tahan (2005, p. 91), souligne l'existence d'un phénicianisme résiduel dans les industries patrimoniales et touristiques. Kaufman (2004a, p. 240) s'étonne du peu d'art arabe et islamique dans le musée qui a rouvert en totalité pour la première fois à l'automne 2016.

[56](#). Il y a toujours des partis politiques explicitement phénicianistes, comme le United Phoenician Party (<unitedphoenicianistparty.org>) mais ils n'ont aucun rôle dans la politique nationale.

[57](#). Larkin (2011, p. 61) donne des exemples.

[58](#). « A Genetecist with a Unifying Message », *Nature Middle East*, 13 mars 2013.

[59](#). « Who Where the Phoenicians ? », *National Geographic*, octobre 2004.

[60](#). Sur les limites des conclusions à tirer de cette étude, voir également Morstadt (2015, p. 37-38) et pour en savoir davantage sur les problèmes liés aux travaux sur les groupes ethniques du passé grâce à l'ADN, voir Lucy (2005, p. 92-93). Dans un article consacré aux problèmes d'utilisation de l'ADN pour répondre à des questions en rapport avec l'origine de la population britannique actuelle, Catherine Hills observe que « les prémices de ce type d'études sont fondées, tout

comme leurs résultats, et en grande partie conditionnées par les modèles d'histoire de la période concernée proposés par les historiens et les archéologues » (Hills, 2009, p. 126).

61. Champion (2001, p. 455). Sur l'histoire de la discipline, voir récemment Liverani (1998) ; Bonnet et Krings (2006) ; et (plus court) Quinn et Vella (2014a).

62. Shalev (2012, p. 190) ; *cf.* p. 19, 147-149, 190-202 sur la réception enthousiaste de Bochart par les autres chercheurs européens.

63. Shalev (2012, p. 181) remarque p. 183-184 que Joseph Scaliger et Samuel Petit ont déjà fait ce lien.

64. *Ibid.* (p. 142).

65. Champion (2001, p. 451).

66. Fénelon (1994, p. xxxii). Voir aussi le travail de Chérel (1917) et Hont (2005, p. 25-27).

67. Fénelon (1997, p. 31-32). Même cette vague caractérisation des Phéniciens comme des commerçants et des marins était dangereuse pour les chercheurs : Catherine Bonnet et Véronique Krings ont mis en évidence qu'alors même que chaque « peuple » commence dans cette période à se voir doter d'un « caractère », l'étude de leur histoire tend à se focaliser sur les aspects dépendant le plus de ce caractère. C'était un fait bien connu que les Phéniciens étaient des commerçants et des marins, aussi les spécialistes du monde phénicien ont-ils consacré leurs travaux à l'histoire du commerce et des colonies au dépens des communautés moins mobiles fondées sur l'agriculture (Bonnet et Krings, 2006, p. 44).

68. Fénelon (1997, p. 35). Tyr est considéré à la fois comme un « peuple » et comme une « nation », p. 37.

69. Liverani (1998, p. 5).

70. Movers (1841-1856, t. 1, p. 5).

71. Liverani (1998, en particulier p. 5-6), souligne aussi le rôle de l'essor de l'antisémitisme.

72. Gilroy (1993, p. 3, 2) ; cf. p. 34 sur le rôle joué dans la construction des nations des « conceptions romantiques de la “race”, du “peuple” et de la “nation” ». L’œuvre de Johann Herder (1744-1803) a joué un rôle central dans le développement, au XIX^e siècle, d’une conception du monde hiérarchisée par différents types de races déterminées par leurs lieux d’origine.

73. Kidd (1999).

74. Fernand Braudel, *Écrits sur l’histoire*, Flammarion, Paris, 1969, p. 172.

75. Kenrick (1855, p. 250-255, 255-259).

76. *Ibid.* (p. 251).

77. Renan (1864, p. 1).

78. *Ibid.* (p. 815).

79. Sur ce travail et l’expédition de Renan, voir Bonnet (2013), avec bibliographie exhaustive.

80. Par exemple, Renan (1864, p. 832).

81. *Ibid.* (p. 817).

82. *Ibid.* (p. 829). Il se montre un peu plus poli sur les sculptures et ses lettres écrites depuis le Liban sont plus subtiles : voir, par exemple, n° 168, sur les races modernes et anciennes dans la région.

83. *Ibid.* (p. 836).

84. Liverani (1998, p. 6-8, avec les références) remarque que cette « contradiction » résulte d’un recours à des sources relativement différentes sur les diverses « nations » sémitiques.

85. Renan (1864, p. 830).

86. *Ibid.* (p. 818).

87. *Ibid.* (p. 13).

88. *Ibid.* (p. 14). Cf. p. 13, « les douces et bonnes populations maronites ». Renan était particulièrement sensible à ce que les musulmans et les Grecs orthodoxes fussent beaucoup moins coopératifs que les maronites et les autres groupes catholiques, quand il cherchait

auprès d'eux des informations sur ses découvertes épigraphiques, considérant : « À vrai dire, c'est l'incurable folie et l'aberration d'esprit de ces pauvres races, plutôt que leur mauvais vouloir, qui m'ont créé des difficultés » (p. 14). Sur l'orientalisme complexe de Renan, voir Said (1991) ; sur son antisémitisme complexe, Bernal (1987, p. 345-346).

89. Kaufman (2004a, p. 33).

90. Sur les stéréotypes propres à cette époque, voir Liverani (1998).

91. Perrot et Chipiez (1885a, p. 12-13). Même si, à la p. 18, on peut lire que les Phéniciens ont des « traditions nationales », et p. 22, les auteurs remarquent (dans un passage qui fait écho à l'extrait de Renan cité plus haut) : « La Phénicie ne fut pas une nation compacte, occupant d'une manière continue un vaste territoire [...]. À vrai dire, ce ne fut qu'une série de ports à chacun desquels tenait une banlieue assez étroite. »

92. *Ibid.* (p. 886). Il y a une discussion à la toute fin du livre qui parle des Phéniciens « de race pure » (p. 892).

93. Par exemple, Rawlinson (1889, p. 49, 51, 61, 64 et 52 sur l'importance de la langue pour classer les nations selon leur race). Comme chez Perrot et Chipiez, ces termes sont néanmoins utilisés de manière relativement vague : p. 63 les Phéniciens sont assimilés du fait de leur aspect à la « race blanche », et, p. 64, l'auteur prévient qu'il ne s'agissait pas d'une « nation centralisée [mais] comme chez les Grecs, d'une assemblée de tribus homogènes qui n'avaient jamais été amalgamées en une seule entité politique, et qui tient beaucoup de l'idée d'indépendance séparée ». Sur cette œuvre, voir Liverani (1998, p. 9-10).

94. Rawlinson (2005, p. 1-2, 20-39). Cette troisième édition a été réimprimée en 2005 sous le titre *Phoenicia : History of a Civilization*.

95. *Ibid.* (p. 348-350, citation p. 350).

96. Pietschmann (1889, en particulier p. 96), avec une brève discussion dans Pastor Borgoñon (1992, p. 53).

97. Vella (2014, p. 29-30).

98. Bernal (1987, p. 367-399, 408-414) ; Liverani, 1998) ; et Morstadt (2015, p. 16-23), sur les effets du philhellénisme, de l'antisémitisme, de l'orientalisme et l'essor d'une « science raciale » dans l'historiographie phénicienne du début du XIX^e jusqu'au milieu du XX^e siècle.

99. Moscati (1963, p. 485).

100. *Ibid.* (p. 486-494).

101. Une rupture attribuée en partie par Liverani à l'indépendance libanaise (1998, p. 18).

102. Moscati (1963, p. 489).

103. Espace : Moscati (1963, p. 491) (d'Antarado à Akko) ; *cf.* Moscati (1993c) (de Tell Suqas à Carmel, l'auteur remarque que ces limites géographiques sont conventionnelles et quelque peu floues). Temps : Moscati (1963, p. 489-490 ; *cf.* 1993c, p. 11, où il remarque néanmoins, qu'en Occident, l'histoire de la Phénicie a continué pendant une longue période et même jusqu'à l'Antiquité tardive). Pour une discussion exhaustive des définitions géographique et chronologique des Phéniciens (orientaux) dans la littérature savante moderne du milieu du XIX^e jusqu'à la fin du XX^e siècle, voir Pastor Borgoñon (1992, p. 39-106 et tableaux 1-2).

104. Moscati (1963, p. 488-489) ; pour cette définition de « peuple » selon la « science moderne », il cite la seconde édition du livre de R. Biassuti, *Le razze e i popoli della terra*, publiée en 1953, même s'il confie avoir des doutes sur la pertinence universelle de la langue.

105. Moscati (1988a, p. 5, note 6).

106. Moscati (1992a, p. 16).

107. Moscati (1993c, p. 79). Sur la prise de position de Moscati contre les fondements des travaux scientifiques en cours sur ce sujet, voir l'excellente discussion dans Pedrazzi (2012, p. 139-143).

108. Moscati (1990, p. 77) ; discuté dans Vella (2014, p. 25).

109. Fontan et Le Meaux (2007).

110. Par exemple, Aubet (2001 ; 2009, p. 16 [« pueblo »] ; Bondi *et alii* (2009, v [« civiltà »] ; Woolmer (2011, p. 11) ; tout cela, il faut le noter, dans le contexte de discussions approfondies du problème de l'identité phénicienne. Certains vont plus loin : pour Adam-Veleni et Stefani (2012, p. 26), les Grecs et les Phéniciens sont toujours « deux nations ».

111. A. Smith (1986, p. 13, 3). Smith appelle ces unités *ethnies*. Voir, p. 45, les preuves les plus anciennes d'*ethnies* au troisième millénaire av. J.-C., et p. 32, pour une clarification : « Je ne prétends pas qu'ils [c'est-à-dire les groupes ethniques] aient constitué le principal mode d'organisation socio-culturel, ni le seul, même dans les périodes prémodernes ; seulement qu'ils ont été au moins aussi importants que d'autres formes d'organisation et de culture, et que c'est un risque de les ignorer. »

112. *Ibid.* (p. 83).

113. *Ibid.* (p. 83).

114. *Ibid.* (p. 84).

115. Il est important de noter que Smith était lui-même touché par la question de savoir dans quelle mesure la culture ethnique des Phéniciens était « insuffisamment délimitée », une raison selon lui de leur disparition après la conquête d'Alexandre. Le ton péremptoire du passage suivant est frappant : « Peut-être qu'ici nous avons une *ethnie* qui a échoué à se différencier elle-même de manière suffisante de ses voisins et qui s'est trop appuyée sur sa culture [...]. Il apparaît que les luttes internes [...] une culture et un sens de la solidarité insuffisamment délimités ont été les principaux facteurs qui ont contribué à la dissolution d'un sens phénicien d'une commune ethnicité » (A. Smith, 1986, p. 99).

Chapitre 2. Fils de Tyr

1. J. Hall (1997, p. 17-26). Sur l'importance du sang : par exemple, Ruby (2006, p. 44) ; Mac Sweeny (2009, p. 102) ; Van der Spek (2009, p. 102) ; Eriksen (2010, p. 81-83). Sur l'importance du sol : par exemple, J. Hall (1997, p. 25, 32), avec les travaux précédents.

2. Sur l'histoire de l'« ethnicité », un terme employé pour la première fois en 1941, voir J. Hall (2002, p. 10, 17).

3. En défense des anciennes « nations », voir A. Smith (1986, p. 11-13) et plus récemment et avec plus d'enthousiasme, Gat et Yakobson (2013).

4. A. Smith (1986, p. 22-31).

5. *Ibid.* (p. 23). Cf. Moscati (1966b, p. 21) : « Un peuple se définit d'abord par son nom. »

6. Pour une discussion et une bibliographie plus ancienne, voir Prag (2006, p. 8-10). Datation : Pallotino *et alii* (1964, p. 115, grâce à la forme des lettres).

7. Prag (2006, p. 8).

8. *Ibid.* (p. 9) avec références ; voir aussi Palmer (1997, p. 49) ; Watmough (1997, p. 46-47) ; et Pittau (2000, p. 101-102) pour les interprétations de Puinel comme un nom propre, et pour des exemples d'interprétations ethniques de *puinel*, voir Lancel (1995, p. 86) ; Hoyos (2010, p. 43).

9. Prag remarque aussi que la représentation du Grec Phoinix, le fils d'Amyntor, sur une fresque de la tombe François de la Vulci étrusque où il est écrit Φuinis, et le phénomène grec des noms *xenia*, commémorant une amitié familiale entre hôtes (2006, p. 9), avec Jameson et Malkin (1998, p. 482) pour les noms *xenia*, et Malkin (1990) pour des exemples également ethniques, comme Libys, le frère de Lyssandre, roi de Sparte, qui avait reçu ce nom d'après un roi Libys de Siwa.

10. Par exemple, Malkin (2011, en particulier p. 63-64, 101-106) : contre, J. Hall (2002, p. 90-124), avec une bibliographie exhaustive.

Hall, lui-même, mettrait plutôt l'accent sur une large identité « hellénique » plus tardive, et en Grèce continentale (2002, p. 168-171).

11. Lemche fait explicitement référence aux « Cananéens » (1991, p. 152).

12. Prag (2006, p. 9, 22-23) ; Arena (1996, n° 63 [Selinus]) ; Dunant (1978, n° 185.2 [Eretria] ; *IDélos*, n° 400.11 (Délos : Apollonius Phoinix, II^e siècle av. J.-C.) ; *IG XI.2*, n° 163 A 45 (Délos : Herakleides Phoinix, III^e siècle av. J.-C.) ; Couillard (1974, n° 477.9 [Rhénée, Megas Phoinix : III^e au II^e siècle av. J.-C.]).

13. Prag (2006, p. 23), à la suite de Lacroix (1932, p. 519 note 9).

14. L'origine et la signification originale des termes « Phéniciens » et « Cananéens » sont très discutées : pour la synthèse la plus récente, voir Ercolani (2015), et pour tout un ensemble de théories variées, Speiser (1936) ; Bonfante (1941) ; Astour (1965) ; Chantraine (1972) ; Billigmeier (1977) ; Vandersleyen (1987) ; Bunnens (1992) ; Zobel (1995, p. 213-217) ; Aubet (2001, p. 6-13 ; 2009, p. 17-23). L'idée que « Phénicie » était à l'origine une traduction de « Canaan », fondée sur l'idée que les deux termes peuvent signifier « rouge » ou « pourpre », a été abandonnée (Bunnens, 1992).

15. Voir Baslez (1987, p. 270) pour une position semblable ; je remercie Scott Scullion pour son aide sur ce point. Prag (2006, p. 23) suggère que Herakleides Phoinix, dont on dit qu'il est métallurgiste, « pourrait devoir son nom au fait d'avoir travaillé sur le palmier en bronze du Létoon ».

16. Lerat (1952, t. 1, p. 92, n° 1) = *SEG* 12 n° 295, I.3 : 182/1 av. J.-C.

17. Couillard (1974, n° 468, I.7) : Ἀλίνην ποθὲν φοίνισσαν, ὡς ἀπ' Ἀσκάλω(ν)?, montre de manière convaincante qu'il faut lire ὡς ἀπ' Ἀσκάλω(ν) plutôt que ὡς Ἀπῶς καλῶ. Voir Prag (2006, p. 24 note 105) pour d'autres exemples de peuples « de Phénicie ».

18. Musée national d'Athènes, NM 1488 = Clairmont et Conze (1993, p. 3, n° 410). Les inscriptions sont cataloguées comme *CISem. I*, n° 115 = *KAI*⁵, n° 54 = *IG II*², n° 8388 = *CEG* 596. Discussions récentes : Bäbler (1998, p. 131-142) ; J. Stager (2005) ; Tsagalis (2008, p. 56-58) ; Osborne (2011, p. 124-128, 156-157 ; 2012a, p. 319-329) ; Tribulato (2013) ; Bonnet (2014, p. 462-472).

19. Selon Robin Osborne, trois méthodes différentes pour convertir les noms phéniciens en grec sont employés : « Aphrodisias est une version grecque d'Abdashart (c'est-à-dire qu'on fait appel à une déesse équivalente pour former un nom théophorique parallèle), mais Antipatros est simplement un nom grec à la différence de Sem, alors que les noms Domsalôs sont simplement translittérés » (Osborne, 2012a, p. 319-321) ; reste à penser qu'Antipatros était resté à Athènes un certain temps, faisant l'acquisition d'un nom propre local, alors que Domsalos venait juste d'arriver sur le « navire sacré ».

20. J. Stager (2005, p. 444).

21. Se reporter à l'analyse complète du texte dans Tribulano (2013, p. 466-470). Tsagalis (2008, p. 58) suggère de manière plausible que Domsalos l'a lui-même écrit. S. Rebecca Martin m'a fait remarquer que l'épigramme et l'épithaphe pourraient ne pas être contemporains.

22. J. Stager (2005, p. 445).

23. Des individus sont identifiés comme « phéniciens » par des auteurs athéniens : Démosthène, *Contre Phormion*, 6 ; Isocrate, *Trapézitique*, 4. Dionysos d'Halicarnasse mentionne au IV^e siècle une poursuite judiciaire à l'initiative « des Phaléréens contre les Phéniciens » au sujet de la prêtrise de Poséidon (*Dinarchus*, 10), mais sans donner de détails sur ce qui pourrait être une paraphrase, dans tous les cas, sans doute une description faite par les plaignants dont il est difficile de savoir ce que l'on peut en faire. Osborne remarque la distance entre la représentation sur la stèle et une idée « “des Phéniciens” comme de marins par essence venant de territoires où

vivent des animaux exotiques » (Osborne, 2011, p. 127). Tribulato remarque que la mort loin de sa terre natale est un « motif courant » (Tribulato, 2013, p. 469).

24. CIL III n° 4910 : *D.M. / Non gravis / hic. textit. tumulus te Punica / virgo // Musarum. amor / et. Charitum / Erasina. voluptas. an. XII.* La lecture d'une autre inscription funéraire à l'entrée de la Via Latina à Rome datant de 48 av. J.-C., décrivant une femme de *natione punica* est considérée par l'éditeur comme beaucoup plus spéculative, car le mot est en grande partie effacé (Di Stefano Manzella, 1972, p. 110-113, avec *AE* 1972, n° 14). Prag pense que le mot pourrait en fait commencer par un D (Prag, 2006, p. 29).

25. Parmi un grand nombre d'exemples, voir Speiser (1936, p. 125) ; Röllig (1983, p. 79) ; Moscati (1988a, p. 4) ; Bähler (1998, p. 115) ; Aubet (2001, p. 9 ; 2009, p. 20) ; Tsirkin (2001, p. 271) ; Joffe (2002, p. 434) ; Bondi *et alii* (2009, p. x) ; Hoyos (2010, p. 1) ; Demetriou (2012, p. 10). Baurain et Bonnet (1992, p. 12) ne cachent pas leur scepticisme. L'argument spéculatif et un peu excentrique en faveur de *pōnnīm* comme la norme pour désigner des Phéniciens repose entièrement sur le *Poenulus* pseudo-punique de Plaute et une correction inutile de Ps. 45:12-14 (Krahmalkov, 2000, p. 11-13 ; 2001, p. 2). Il ne fait pas l'unanimité.

26. Houghton *et alii* (2002, n° 1448-1450, 1579, 1825-1826, 2100, 2185-2186, 2251-2252, 2326-2328). Sur un exemple datant d'Alexandre II, vers 126-123 av. J.-C. (avant donc l'effondrement de la domination séleucide dans la région), la cité faisait usage de son nom original « de Beyrouth » (LB⁷ RT : Houghton *et alii* [2002, n° 2252]) ; d'autres datant de la même période retiennent la phrase standard (Houghton *et alii* [2002, n° 2250-2251]).

27. *EH* n° 102 = *KAI*⁵ n° 116. Je remercie chaleureusement Robert Kerr et Maria Giulia Amadasi Guzzo pour nos échanges sur cette inscription.

28. de Vaux (1968, 23n11). Cette lecture a été confirmée après étude par le musée Cirta de Constantine.

29. L'inscription laisse dans l'ombre la question de savoir auquel des hommes on doit l'entière description, bien que des parallèles (comme les phrases « fils de » discutées plus haut) induisent à penser que de telles descriptions sont en général en rapport avec l'individu le plus récemment nommé.

30. *TDOT* 7.228 *TWOT* 1.446 ; *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 2.486. Zeph., 1:11 fournit peut-être le parallèle le plus proche de cet usage du mot דננב dans une phrase construite, mais voir aussi Isa., 23:8 ; Ézéch., 16:29 ; 17/3-4 ; Os., 12:8 ; Zach., 14:21 ; Prov., 31:24 ; Jérôme, *Liber de nominibus hebraicis*, de Exodo, s.v. *Chanani* et de Mattaeo, s.v. *Chanani* et *Chananaei*.

31. Amadasi Guzzo (2013, p. 258) souligne que c'est vrai au pluriel comme au singulier ; voir aussi Segert (1976, p. 88, 116) et *PPG*³ n° 49 I.34 : HŞRY, « les Tyriens » (graffiti d'Abydos, entre le v^e et le III^e siècle av. J.-C.) ; Röllig (1972, n° 2) : 'RWDY, « Aradite » (Demetrias, entre le IV^e et le III^e siècle av. J.-C., un texte bilingue, avec Masson [1969, n° 5], traduit par Ἀράδιος) ; *CISem*, I, n° 116 = *KAF*⁵ n° 53 : HŞDNY, « les Sidoniens » (Athènes, entre le IV^e et le II^e siècle av. J.-C., un texte bilingue avec Σιδώνιος en grec). Cf. KŃNY, dans une inscription ugaritique : *KTU*³ n° 4.96, I.7 (XIII^e siècle av. J.-C.).

32. August., *Ad Rom*, 13.5, selon le texte publié par Divjak (1971). Je traduis ici *punice* par « en phénicien » plutôt que par « en punique » car, comme on le verra plus loin, alors que le terme latin *punicus* peut signifier « Phénicien », « Phénicien de l'ouest » ou plus spécifiquement « Carthaginois », la qualification faite par Augustin dans ce passage de la femme cananéenne de la région de Tyr et de Sidon comme *punica mulier* montre qu'il emploie *punicus* ici pour signifier « Phénicien » au sens le plus général. Saint Augustin, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, Migne (éd.), *PL*, t. XXXV.

33. Harden (1962, p. 22) ; Moscati (1988b, p. 24 ; 1992a, p. 23) ; Bunnens (1992) ; Aubet (2001, p. 11 ; 2009, p. 21) ; Krahmalkov (2001, p. 1) ; Tammuz (2001, p. 505) ; Belmonte (2003, p. 34) ; J. Stager (2005, 444n100) ; Sommer (2008, p. 14) ; Hoyos (2010, p. 220) ; Campus (2012, p. 310-313), ou on trouve la preuve d'une « identité collective » (p. 310), parmi beaucoup d'autres. Prag fait preuve d'un certain scepticisme, plutôt rare (2006, p. 24), comme (de manière moins assurée) Lemche (1991, p. 57). Moscati remarque que le contexte a été rarement discuté en dépit de son importance, mais ne réussit pas lui-même à aller au-delà du premier couple de lignes du chapitre, passant totalement à côté du rôle de la femme cananéenne (Moscati, 1984, p. 529).

34. August. *Ad Rom.*, 13.5-6., correction apportée à *Punice respondententes* de Divjak, qui ne se trouve que dans B, à *Punice respondentent*.

35. August., *Ad Rom.*, 13.7 (« *sed haec verborum consonantia sive provenerit sive provisa sit, non pugnaciter agendum est, ut ei quisque consentiat, sed quantum interpretantis elegantiam hilaritas admittit* ») ; cette interprétation est également soutenue par la séquence « comme [...] car [...] » qui connecte 13.3-6 avec 13.1-2.

36. C'est une enquête que j'ai menée avec Neil McLynn, Robert Kerr et Danial Hadas ; nous traitons les problèmes posés par ce passage avec beaucoup plus de détails dans Quinn *et alii* (2014), en ne présentant que les solutions les plus probables. Je reproduits ici une partie du raisonnement et du texte, mais alors que mes coauteurs peuvent être tenus responsables pour tout ce qui a ici de la valeur, ils ne sont pas responsables des arguments spécifiques que je développe dans ce nouveau contexte.

37. Pour une version plus détaillée de cette discussion et pour le stemma lui-même, voir Quinn *et alii* (2014, p. 183-185).

38. Par exemple (entre autres nombreux cas), *Conf.*, 10.3.3 ; *C. acad.*, 2.7.16. Le seul usage de *quid sint* dans un sens semblable est

dans *Enarrationes in Psalmos*, 132.3, où il est question des circoncellions. Pour plus de détails sur ces différents points, voir Quinn *et alii* (2014, 182n16).

39. Il y a plus de trente-cinq exemples de cet usage – dans la plupart *punice* est employé pour signifier « en phénicien » ou *punicus* sert à qualifier la langue, des mots ou des textes. Quand *punicus* qualifie une personne, c'est toujours dans un contexte linguistique, et il s'agit d'une personne parlant phénicien. *De peccatorum meritis*, 1.34, est une exception. La seule autre est la phrase *punicum bellum* dans *De civitate Dei* (*passim*), où Augustin emploie d'abord la terminologie romaine. L'ensemble des détails et des références se trouvent dans Quinn *et alii* (2014, p. 181-182n15), une liste établie par Daniel Hadas.

40. Pour toutes les lectures possibles de ces deux mots, voir Quinn *et alii* (2014, p. 197).

41. À l'opposé, certains écrits chrétiens suggèrent que le concept de Canaan aurait été plutôt vague dans l'Antiquité tardive comme, par exemple, dans le traité apologétique du début du IV^e siècle de Lactance qui situe Canaan en Arabie (Lactance, *Div. Inst.*, 2 ; *De origine erroris*, 14, 6) et chez la presque contemporaine harmonisation de Juvencus des Évangiles en tant que poésie épique, où il apparaît comme confondant Canaan et Cana (Juvencus, *Evangeliorum libri*, 2.127-129).

42. Jubilés, 9:1.

43. Joseph., *AJ*, 1.130-133.

44. Procop., *Vand.*, 4.10.18-20.

45. Procop., *Vand.*, 4.10.21-22 ; Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ υἱοῦ Ναυῆ. Voir Schmitz (2007), avec bibliographie ; on trouve chez Amitay (2011) une discussion du problème qui prend aussi en compte la littérature rabbinique, la signification de la migration juive en Afrique du Nord pendant la période hellénistique, et le contexte politique et militaire dans lequel Procope écrivait.

46. Schmitz (2007, p. 102). *Cf. Suda*, s.v. Χαναάν.

47. Je remercie Robert Kerr pour m'avoir suggéré cette enquête.

48. Cela contredit, évidemment, une convention moderne différente qui divise l'histoire du nord du Levant en une période « cananéenne » avant les troubles régionaux des années 1200 av. J.-C., et une période « phénicienne » subséquente. Pour une approche sceptique de ce modèle conventionnel, avec une bibliographie correspondante, voire Baurain (1986) ; Bonnet (1988, p. 2-4) ; Xella (1995) ; Aubet (2001, p. 12 ; 2009, p. 22) ; Bonnet et Krings (2006, p. 41) ; Sommer (2010, p. 121) ; Tzoroddu (2010, p. 15-22). Elle ne tient pas compte des données considérables montrant une continuité politique, religieuse et culturelle dans la région, ou l'usage concurrent des deux termes dans les sources de la fin de l'âge du bronze est largement tombé en disgrâce.

49. Les données bibliques sur la géographie précise et les frontières de la terre de Canaan varient, comme on pouvait s'y attendre dans tout un ensemble d'histoires, de législations, de prophéties et de prières originellement compilées au VII^e ou VI^e siècle mais reflétant des vagues successives de réédition jusqu'au II^e siècle av. J.-C. Sur la variété des frontières, voir Gen., 10:19 ; Nomb., 34:2-12 ; Ézéch., 47:15-20, 48 :1-28. Pour des commentaires modernes sur ces frontières, tout comme sur l'emploi de Canaan et de Cananéens dans les sources proche-orientales plus généralement, voir Na'aman (1994 ; 1999) ; Rainey (1996) ; Tammuz (2001) ; et Belmonte (2003, p. 31-36), avec une discussion des travaux universitaires plus anciens. Canaan est décrit, une fois, comme la « terre des Philistins » (Zeph., 2:5), même si Tammuz incline vers une probable erreur fondée sur Josh., 13 :3-4, qui dit simplement que le territoire des Philistins est cananéen (2001, 521n82).

50. Tammuz (2001) présente sans équivoque le « Canaan idéologique » résumé p. 535-536.

51. Josh., 5:1 ; Deut., 1:7 ; *cf.* Gen., 15:18. Voir aussi Gen., 10:19, où le territoire des Cananéens s'étend de Sidon à Gaza. Dans Obad., 1:20,

le territoire des Cananéens s'étend jusqu'à Sarepta. Dans Josh., 13:3-4, un passage rendu confus par de multiples ajouts tardifs, voir Nelson (1997, p. 164-166). Pour un contre-exemple, voir Nomb., 13:17, 13:29.

52. *TDOT*, 7.213. Même si à Josh. 5:1, la traduction « rois de Phénicie » semble bien faire référence à une distinction géographique dans le texte hébreu entre l'arrière-pays amorite et la région côtière cananéenne, les autres exemples ne permettent pas de penser que l'emploi de « Phénicie(n) » plutôt que de « Canaan/Cananéen » dans la Bible soit en lien avec une situation géographique particulière de l'histoire racontée (et pourrait donc être considérée comme un embellissement plutôt que comme une traduction) : voir Exod., 16:35, et Josh., 5:12. La femme de la phrase récurrente « et Saul le fil de la Cananéenne » est traduite en grec à la fois par « Cananéenne » (Gen., 46:10) et « Phénicienne » (Exod., 6:15).

53. Euseb., *Praep. Evang.*, 1.10.39 = *BNJ* 790 F 2 ; voir Baumgarten (1981, p. 232-235) sur les difficultés précises de ce texte. Cette tradition pourrait remonter à Alexandre Polyhistor, au 1^{er} siècle av. J.-C., qui attribue à un certain Eupolemus (le nom d'un historien juif du 1^{er} siècle av. J.-C.) une supposée version babylonienne de la Table des nations dans laquelle il dit que Cham avait engendré Chanaan « qui était le père des Phéniciens » (Euseb., *Praep. Evang.*, 9.17.9 = *BNJ* 724 F 1), même si cette phrase pourrait tout simplement signifier que le peuple que les Grecs appelaient les Phéniciens était un sous-ensemble des Cananéens de la Bible hébraïque. Sur le « pseudo-Eupolemos », voir Gruen (1998, p. 146-150).

54. Hdn., *Prosodie générale*, 2.912-23-913.2, Lentz. Le point de vue habituel selon lequel Hécátée de Milet a pu dire cela au 6^e siècle av. J.-C., n'est fondé que sur une citation d'Hécátée par Hérodien sur une question différente sans aucun rapport. *BNJ*, 1 (Hekataios/Hécátée) F 21 rend les choses de cette manière : « Aucun mot féminin de plus d'une syllabe se terminant en -na n'a un accent circonflexe sur cette

syllabe à la seule exception d’“Athena” [...] mais on pourrait objecter que “Danae” (Δανᾶ) est prononcé de cette manière chez Hécatée : “Zeus a eu une relation sexuelle avec Danae.” Il faut savoir que cette pratique chez Hécatée est conforme à l’usage des Phéniciens, alors que ce n’était pas le cas chez les auteurs attiques ou d’un emploi normal [...] J’ai ajouté “mot [...] de plus d’une syllabe” afin que l’on évite les exceptions présentées par les mots communs “mina” (μινᾶ) et [...] “Chna” (Χνᾶ), le nom d’origine de la Phénicie, importé de l’étranger. » La distinction entre la contribution d’Hécatée et l’addition faite par Hérodien est assez claire dans l’édition de Jacoby des fragments d’Hécatée. Cf. le grammairien byzantin Choïroboscus, plus tardif : « Chnas, de Chna (ce qui était le nom d’Agénor, et à partir duquel la Phénicie est appelée Ochna. » (Bekker, 1814, p. 1181).

55. Cité : Frankenstein (1979, p. 288) ; Baurain (1986, p. 20) ; Xella (1995, p. 246, 249, avec un ensemble utile de références à des personnes des cités côtières extraites des archives d’Ugarit, p. 257-259) ; Niemeyer (2000, p. 93) ; Sommer (2010, p. 115). Famille : Bordreuil et Ferjaoui (1988, p. 137-139).

56. Certaines d’entre elles ont simplement été « trouvées » sur le marché des antiquités, mais d’autres proviennent de la vallée de la Bekaa et (supposément) de la région de Bethléem en Palestine : Röllig (1995) ; J. Elayi (2005a) ; Lemaire (2012, p. 6-11).

57. Sur les Phéniciens à l’étranger, voir Bunnens (1979) (s’intéressant aux preuves textuelles), Lipiński (2004).

58. *RÉS*, n° 604, (ḤRWDY) (m.) et 1226 (ḤRWDT) (f.), les deux en provenance de la nécropole de Bordj Djedid. Il existe de nombreux autres exemples, en plus de ceux déjà signalés à la note 31, comme « les Carthaginois », *CISem*, I, n° 86b, HQRTHDŠTY, iv^e siècle, de Kition ; un homme de Kition, ou Š KTY, de Carthage (*RÉS*, n° 1225 = *CISem*, I, n° 5997), tout comme HKTY (m.), entre le iv^e et le iii^e siècle, de Démétrias (Röllig, 1972, n° 3, une inscription bilingue, avec Masson,

1969, n° 3, traduite par Κιτέυς) ; un Sidonien du III^e siècle (ṢYDN[Y]) (m.) de Démétrias (Röllig, 1972, n° 1, une inscription bilingue, avec Masson, 1969, n° 4, traduite par Σιδ]ώνιος). Toutes les données ici le sont sur la foi de la forme des lettres. Les adjectifs semblent être la norme pour exprimer une identité civique (même si l'exemple kitien se terminant avec un « Y » est quelque peu ambigu), mais la construction de la phrase « homme de Sidon » (Ṣ ṢDN) est également d'un usage fréquent, en particulier à Carthage. Cela (pour le moins) semble être un cas spécial signifiant « affranchi » : il s'agit non seulement d'une formule employée au moins dans un cas pour une femme (*CISem*, I, n° 281 ; cf. p. 279-280, où la phrase est restaurée), mais on peut la trouver dans la phrase 'Ṣ ṢDN BD 'DNY BD [nom personnel] : « Homme de Sidon, affranchi par sa/son maître/sse, émancipé par [nom personnel] » (*CISem*, I, n° 269, 272, 276, 280) : pour aller plus loin, voir Février (1951-1952) ; *DNWSI* s.v. ṢDN).

59. *CISem.*, I, n° 265, *KAI*⁵ n° 19 = *TSSI* III, n° 31, I. 3 (222 av. J.-C., trouvé au Liban ; Hammon est l'actuelle Umm el-'Amed) ; cf. *KAI*⁵ n° 101, I.1 (de Thugga, II^e siècle av. J.-C.) ; *EH*, n° 102 = *KAI*⁵ n° 116 (de 'YRM, entre le III^e et le II^e siècle, discuté plus haut). Voir Snycer (1975, p. 59-64) pour plus de références et pour une discussion du sens formel et politique dans lequel 'M est employé dans ces inscriptions (peut-être, suggère-t-il, « assemblée du peuple ») ; voir aussi *DNWSI*, s.v. 'M₁ (p. 866).

60. *KAI*⁵ n° 68 (Olbia, III^e siècle) et *CISem.*, I, n° 3778 = *KAI*⁵ n° 78 (Carthage). Pour la norme phénicienne plus générale de remonter en arrière sur plusieurs générations dans les inscriptions, voir Crouzet (2012, p. 41). Quand la personne était un esclave (*abd*), les ancêtres de son propriétaire sont recensés (par exemple, *CISem.*, I, n° 236).

61. Je dois cette suggestion à Angelos Chaniotis que je remercie ; ce serait l'équivalent de dire que ses propres ancêtres étaient sur le

Mayflower (vaisseau marchand dont les passagers furent à l'origine de la fondation de la colonie de Plymouth au xvii^e siècle).

62. La discussion classique se trouve chez Bordreuil et Ferjaoui (1988), s'opposant, p. 140-141, aux arguments voulant qu'il s'agisse de noms personnels plutôt que de références à des origines civiques. Un nouveau catalogue a été publié par Amadasi Guzzo (2012a) auquel il convient d'ajouter les « fils de Tyr » rapportés dans Ferjaoui (2008b) (comme le fait remarquer Amadasi Guzzo [2012b]). « Fils de Tyr » est désormais le nom d'une loge maçonnique au Texas.

63. Bordreuil et Ferjaoui (1988, p. 137) ; pour certains fils de la terre de Canaan, voir *AT*, 181.9 (Wiseman, 1954, p. 11) et *Ugaritica*, V, p. 111-113, 389, n° 36 B 6-8 (DUMU. MEŠ KUR *Ki-na-'i / Ki-na-'a₄*), translittéré, traduit et discuté dans Rainey (1996, p. 5), avec Ps., 45:13, pour une fille de Tyr. « Fils » et « filles » de cités se trouvent aussi dans des contextes épigraphiques grecs de la fin de la période hellénistique (Hemelrijk, 2015, p. 252-253, avec bibliographie exhaustive), même si les liens entre cette pratique et celles plus anciennes, au Proche-Orient, n'ont pas été éclaircis.

64. Ferjaoui (2008b).

65. Prag (2006, 25n108) pour les références, qui ne sont pas toutes certaines.

66. Prag (2013, p. 41-45). Cf. Malkin (2011, p. 117-118) sur l'émergence d'une identité « Sikel » parmi les non-Grecs au v^e siècle. Prag remarque aussi un possible « Sicilien » à Carthage (*CISem.* I, n° 4945), même si le mot HŠQLNY est sans équivalent et difficile à interpréter.

67. Pour les Phéniciens chez les Égéens à partir du iv^e siècle, voir Baslez (1987) ; Grainger (1991, p. 205-216).

68. Pour des autodescriptions en tant que Sidoniens, voir l'inscription discutée plus haut érigée par Domseleh le Sidonien (ŠDNY) pour un Ashkelonite (ŠKLY) ; et *CI Sem.* I n° 119

= KAI⁵ n° 59 (ῤDNT [f.], III^e siècle, Athènes, inscription bilingue traduite par Σιδωνία). Sur les preuves athéniennes en général, voir Bähler (1998, p. 119-155) ; Lipiński (2004, p. 169-173).

69. *IG II²*, n° 141 = *Syll.*³, n° 185 = RO, n° 21. La date exacte est controversée : voir Rhodes et Osborne (2003, p. 89-90).

70. *IG II²*, n° 343 = *IG II³*, 1, n° 379.

71. La plus grande partie du texte est en phénicien (KAI⁵ n° 60 = *TSSI*, III, n° 41) ; les lignes de conclusion sont en grec : *IG II²*, n° 2946. Les deux se trouvent dans KAI⁵, *TSSI*, et Ameling (1990), avec une discussion utile ; la datation est faite en fonction de la forme des lettres. Voir aussi Baslez (1988, p. 147) qui montre combien il est difficile pour ce groupe de présenter ses propres institutions en phénicien, suggérant que ses membres n'ont pas, de manière délibérée, conservé les coutumes de leur terre natale dans leurs pratiques communales (Baslez et Briquel-Chatonnet, 1991a, 1191b ; Lipiński, 2004, p. 171-172).

72. *IG II²*, n° 342 = *IG II³*, n° 468, avec Walbank (1985) et, pour la théorie, J. Stager (2005, p. 444).

73. *IKition*, n° 159 = *IG II²*, n° 337, II., p. 42-45. Baslez (2013, 234n27) fait remarquer que les membres de ce groupe ne semblent pas avoir été organisés en une association formalisée.

74. *IKition*, n° 160 (Aristoklea) ; cf. n° 161 (fragmentaire) ; pour les épitaphes de « Kitiens » trouvés au Pirée, y compris des exemples bilingues, voir *IKition*, n° 162-168. Une bibliographie très utile se trouve dans Parker (1996, 160n29).

75. Dale et Ellis-Evans (2011, p. 195), discutant *IG II²*, n° 1290 (milieu du III^e siècle av. J.-C.) et *SEG*, 52, n° 135 (334/33 ?). Voir Lipiński (2004, p. 37-107) pour les preuves phéniciennes à Chypre.

76. *CISem.*, I, n° 114 = *IDélos*, n° 50.

77. *Syll.*³, n° 391 = Bagnall et Derow (2004, n° 73). Sur Philoclès, voir Hauben (1987). La phrase « roi des Sidoniens » suit la norme

grecque bien plus que la phénicienne, discutée plus bas, en cela qu'elle nomme les sujets du roi plutôt que sa cité.

[78](#). *IDélos*, n° 313 a 34.

[79](#). Pour une présentation claire du contexte, Kay (2014, p. 199-201).

[80](#). Tréheux (1992) ; Lipiński (2004, p. 166-168).

[81](#). *IDélos*, n° 1519 (un sanctuaire de Melqart établi par l'association des Tyriens) ; cf. n° 1720 (une dédicace à Poséidon d'Ashkelon inscrite par Philostrate).

[82](#). Baslez (2013, p. 230n10), avec références.

[83](#). Baslez (1987, 284).

[84](#). *IG XI*, n° 1114, avec Baslez (2013, p. 230).

[85](#). *IDélos*, n° 1543, avec Baslez (1987, p. 276n59) pour la lecture suggérée.

[86](#). *IDélos*, n° 1519.

[87](#). *IDélos*, n° 1520, avec n° 1772-1782, pour d'autres honneurs et dédicaces en liaison avec ce groupe. Pour la datation, voir Robert (1973, p. 487), et pour la signification du terme *endocheis*, lié à l'activité d'import-export, voir Baslez (1987, p. 276-279). Sur *IDélos*, n° 1519-1520, voir Hasenohr (2007, p. 79-80) ; Baslez (2013, p. 232-233).

[88](#). *IDélos*, n° 1782. Voir Grainger (1991, p. 208) sur les usages variés de « Laodicée en Phénicie » et « Berytos » dans les inscriptions déliennes. Ces associations pourraient être en rapport avec l'institution levantine de la *murzeah*, un club social et funéraire du type des « sociétés d'amis » anglaises (K. Stern, 2007).

[89](#). Baslez (1987, p. 283-284) ; Lipiński (2004, p. 167-168) ; Hasenohr (2007, p. 78).

[90](#). Sur Philostrate, voir Mancinetti Santamaria (1982), avec références.

[91](#). On a suggéré que les « Poséidoniastes », « Hermaiastes », « Apolloniastes » et « Compétaliastes » trouvés sur les inscriptions

correspondant à différents sous-groupes de magistrats au sein d'une seule institution italienne plutôt qu'à quatre différentes (Hasenohr, 2007, avec bibliographie), mais le point important pour mon sujet est leur identification générale en tant qu'Italiens plutôt que comme membres de différentes cités.

92. Hasenohr (2007, p. 81-88) souligne les ressemblances institutionnelles entre les associations et les bâtiments des Italiens et des Posédoniastes de Beyrouth à Délos, tout en signalant quelques différences intéressantes.

93. Voir Dušek (2012, p. 75-79) pour ces inscriptions et leur interprétation, avec références et bibliographie.

94. Baslez (2013, p. 231).

95. Pour les inscriptions correspondantes du milieu du II^e siècle, voir Baslez (2013, p. 234n30).

96. *IDélos*, n° 2612. Pour des contre-exemples, voir *IDélos*, n° 1694-1696, 1698.

97. Grainger (1991, p. 110).

98. *SEG*, 18, n° 450.

99. Thomas (1989, p. 156-159) ; Hansen (1996, p. 171). Une exception inhabituelle est Héropythos de Chios dont la tombe du v^e siècle donne quatorze générations d'ancêtres remontant à « Kyprios » (*GDI*, n° 5656, une génération manquante ; pour le texte correct, voir Jeffery (1990, p. 414 [n° 47])). Rosalind Thomas (1989, p. 191n96) soulève l'hypothèse selon laquelle ce personnage a eu un passé non grec ; je la remercie pour la discussion sur ces points. Comparer, pour la même période, l'affirmation d'Hérodote selon laquelle Hécatee (un généalogiste, comme Thomas l'a montré [1989, p. 160]) faisait remonter son arbre familial sur seize générations jusqu'à un dieu (2.143), et Platon sur le type de personnes qui peuvent citer vingt-cinq générations d'ancêtres en remontant jusqu'à Héraclès (*Tht.*, 175a). Aucun de ces auteurs ne fait preuve ici d'une quelconque politesse et

Thomas remarque que de tels propos sont inhabituels (p. 159). Pour des exemples (exceptionnels) de « comptabilité généalogique » pendant les périodes grecque et romaine (du I^{er} au III^e siècle apr. J.-C.), voir van Nijf (2010, p. 171-174) sur Termessus ; l'arbre généalogique de Cléarque de Cyrène remontant à huit générations jusqu'à Battos (*GDI*, n° 4859, discuté par Thomas [1989, p. 159n9]) ; et la généalogie sur douze générations de Licinnia Flavilla inscrite à Oinoanda (Hall, Milner et Coulton, 1996, avec *SEG*, 46, n° 1709 pour le texte). Les inscriptions latines ne fournissent généralement que la filiation (Adams, 2003, p. 214), même si cela peut exceptionnellement s'étendre sur trois générations, ou sur quatre sous la période impériale (Heckster, 2015, p. 192-193).

[100](#). Hansen (1996).

[101](#). Byblos : *KAI*⁵, n° 1, 4, 6, 7, 9, 10. Kition : *RÉS*, n° 453 et *KAI*⁵, n° 32 (où il est aussi roi d'Idalion et de Tamessos), et 38 (où il est aussi roi d'Idalion). Sidons : *KAI*⁵, n° 14. Les seules exceptions se trouvent dans la version phénicienne d'inscriptions bilingues (avec louvite) de Çineköy, Zincirli et Karatepe, au nord de la « Phénicie » en tant que telle (Amadasi Guzzo, 2013, p. 262). On dit fréquemment que le terme phénicien *ṢDMN* signifie « les Sidoniens » ce qui voudrait dire que dans ce cas ils employaient la norme grecque dans les deux langues, mais Maria Giulia Amadasi Guzzo a montré récemment que l'on devrait s'attendre à un pluriel « ethnique » en phénicien pour *ṢDNYM*, et que le mot s'épelle au vrai de cette manière quand il est certainement une référence à une communauté plutôt qu'à un lieu (*KAI*⁵, n° 60 = *TSSI*, III, n° 41, rapportant un décret des *ṢDNYM*). Il est donc préférable de lire *ṢDNM* comme une forme plurielle ou duelle du nom de la cité, et l'on possède, de fait, des preuves d'inscriptions phéniciennes datant de la période perse pour un certain nombre de « sous-cités » de Sidon, y compris « le plus grand Sidon », ou « le plus petit Sidon », « Sidon de la mer » et « Sidon des champs » (par

exemple, *KAI*⁵, n° 15). Une dédicace exceptionnelle du III^e siècle av. J.-C., trouvée dans l'île de Cos, due au fils d'Abdalonymos, lui donne le nom de « roi de Sidon », (MLK ŠDNYM, « roi de Sidon » dans le texte grec), mais Amadasi Guzzo (2013, p. 263), plaide pour une orthographe tardive et inhabituelle du pluriel « Sidons ».

102. *IG* II², n° 141 = RO n° 21. Si le « peuple de Sidon » dans la formule de datation de l'inscription tardive trouvée au Pirée et discutée plus haut concernant la commémoration du couronnement d'un officiel local sont ceux de la cité-mère – alors même que la seule période sidonienne connue a commencé en 111 av. J.-C., certainement beaucoup plus tard que cette inscription (voir *TSSI* ad. loc.) – on aurait là un contre-exemple intéressant.

103. La seule exception est un shekel émis à Tyr dans la première moitié du IV^e siècle dont nous n'avons que deux spécimens et sur lesquels le nom du roi est remplacé en bref par le toponyme de la cité : ŠR (J. Elayi et A. Elayi, 2009, type II.1.2.1.d, avec une discussion p. 232).

104. *KAI*⁵, n° 60 = *TSSI*, III, n° 41, I.2 avec *IG*, II²-III, 2946.

105. *CISem.*, I, n° 122 et 122bis = *KAI*⁵, n° 47 = *ICO*, Malte n° 1-1bis = *IG*, XIV, n° 600. Texte punique : ḶDNN LMLQRT ḶL ŠR' Š NDR 'BDK' BḶSR ḶHY' SRŠMR ŠN BN' SRŠMR BN' BḶSR K ŠM QLM YBRKM. Texte grec : Διονύσιος καὶ Σαραπίων οἱ Σαραπίωνος Τύριοι Ἡρακλεῖ ἀρχηγέται. Amadasi Guzzo et Rossignani (2002) proposent un traitement récent approfondi ; on trouve un commentaire bref mais utile dans Yarrow (2013, p. 357-358) et Bonnet (2015, p. 289-290). Il est intéressant de noter que le fait que l'inscription soit apparue à Malte à la fin du XVII^e siècle ne prouve pas qu'elle ait été à l'origine érigée ou trouvée à cet endroit : voir Amadaso Guzzo et Rossignani (2002, p. 6-18) pour une discussion judicieuse de cette question.

106. L'emploi du mot *archegetes* semble être parallèle à celui sur les inscriptions grecques faites à Délos par les « Héracléistes de Tyr » en

153 av. J.-C., qui décrivent « Héraclès » comme l'*archegos tes patridos*, ou « fondateur de la patrie » : *IDélos*, 1519, avec Bonnet (1988, p. 372).

107. Hdt., 2.178 ; Thuc., 6.3.1, avec Malkin (2011, p. 101-106).

108. Hdt., 2.112. À l'opposé, les Cariens Installés à Memphis vivaient et travaillaient dans un *Karikon* collectif : Malkin (2011, p. 89).

109. Bowden (1996, p. 22-23) pour les données et les problèmes qu'elles posent, avec Malkin (2011, p. 91).

Chapitre 3. Peuple de la mer

1. Le texte de Pike (1967, en particulier p. 37-42) est la référence classique, en relation avec l'étude des langues, sur la distinction étique/émique. Sur les caractérisations étiques et émiques dans l'Antiquité, voir Demetriou (2012, p. 9-10), avec bibliographie exhaustive. Donnant une importance primordiale aux définitions émiques : Shennan (1989, p. 14) ; J. Hall (2002, p. 9). Giuseppe Garbati note ce « cambiamento di prospettiva » dans les études phéniciennes les plus récentes (2012, p. 160).

2. Voir Eriksen (2010, p. 77-78) pour l'importance des prescriptions externes dans la création d'ethnicité.

3. Voir Lucy (2005, p. 95-96) sur le problème de la distinction émique *versus* étique, pour qui la construction de l'identité ethnique devrait souvent « être vue dans une dialectique [...] plutôt que dans une simple opposition binaire » (p. 96). Pike, lui-même, souligne que la distinction entre les descriptions étique et émique ne peut pas être considérée comme une dichotomie (Pike, 1967, p. 41-42 ; cf. Southwood, 2012, p. 97n54).

4. L'idée que le mot grec « Phénicien » dérive d'un terme égyptien ayant le même sens (*fenkhu*) est refusée par la plupart des chercheurs : voir, par exemple, R. Edwards (1979, p. 94n88) ; Aubet (2001, p. 9).

5. *Ahiqar*, I., 207 : sur ce texte, voir Porten et Yardeni (1993, p. 24-53).

6. Bagg (2011, p. 29), avec références ; voir p. 19-41 pour un portrait plus large.

7. Van Seters (1972, p. 67).

8. Hdt., 7.89.2. Même si les auteurs grecs parlent de « mer Érythrée » pour désigner l'océan Indien en général, probablement par référence au golfe Persique. Pour une revendication plus spécifique voulant que Tyr et Arados aient été les colonies d'îles du même nom situées dans le golfe Persique (et possédant des « temples comme ceux des Phéniciens »), voir Strabon, 16.3.4 ; c'était, selon lui, le point de vue des habitants de ces îles plutôt que des colons supposés. À 16.4.27 et 1.2.35, Strabon fait lui-même preuve de scepticisme sur ce point concernant Sidon ; il remarque que d'autres situent au contraire les établissements phéniciens dans le golfe. Pour un autre récit sur les origines tyriennes dans la mer Érythrée, voir Pline, *HN*, 4.120. Voir Salles (1993) pour un point de vue positif sur la plausibilité de tels récits, mais ce n'est pas, ici, ce qui nous intéresse. Just., *Épit.*, 18.3.2-5 rapporte une histoire de migrations différente et plus complexe, mais sans fournir de sources ou un point de départ spécifiques.

9. Malkin (2011, p. 213) ; cf. Malkin (2001b, p. 11, 15) sur l'Exode biblique et le rôle des fictions fondatrices comme le retour d'Héraclès chez les Grecs, et Malkin (2011, p. 61) sur le commentaire de Thucydide selon lequel « avant la guerre de Troie, on ne voit rien que l'Hellade ait, jusque-là, accompli en commun » (1.3.1) [trad. Française de Jacqueline de Romilly, Les Belles Lettres, p. 7).

10. Hdt., 1.1.1.

11. Fehling (1989, en particulier p. 50-57) sur 1.1-5, avec Asheri *et alii* (2007) ; Fehling met en doute l'affirmation d'Hérodote en 7.89.2 comme n'étant « probablement rien d'autre qu'une invention » (1989, p. 36).

12. Hdt., 2.44.

13. Hdt., 3.19.

14. Une telle interprétation au VI^e ou V^e siècle ne reflète pas nécessairement les événements et les relations historiques de la période de migration, que j'examinerai plus loin.

15. Mitchell (2007, p. 182-184) avec les observations supplémentaires de Beekes (2004, p. 167-169) ; cf. R. Edwards (1979, p. 65-86) et Gruen (2011, p. 233n62). Gruen (2011, p. 234n67) fournit une bibliographie de la signification ethnique controversée de Phoinix qui apparaît brièvement dans l'*Iliade* comme le père d'Europe (*Il*, 14.321 ; à ne pas confondre avec Phoinix le Myrmidon qui joue un rôle plus important dans l'épopée) ; il n'y a pas de raison de le lire ici comme Phénicien. Beekes (2004) présente une série d'arguments convaincants contre les théories qui veulent que les mythes grecs associés à Cadmos, ou à son nom, aient été d'origine levantine.

16. Pour la différence entre mythes territoriaux et mythes fondateurs, voir Malkin (1996, en particulier p. 10-11).

17. Sur l'image grecque de Phoinix en général, voir Tzavellas-Bonnet (1983).

18. Apollod., *Bibl.*, 2.1.4.

19. Apollod., *Bibl.*, 3.1.1. Apollodore note aussi ici l'existence d'une version alternative trouvée dans des sources plus anciennes, y compris chez Homère, Hésiode et Bacchylide selon lesquelles Phoinix était le père et non le frère d'Europe.

20. Eur. Phr. 819 (*Phrixox* B). Le troisième fils nommé après Cilix et Phoinix est Thasos, mais cette phrase finale de ce fragment n'a été conservée que dans une scholie, sur une copie du manuscrit d'une autre pièce d'Euripide, et Thasos est probablement une erreur calligraphique pour Cadmos qui est présenté plus haut, en quelques mots comme le « fils d'Agénor » [traduction française Laurent Dubreuil, « Phrixos d'Euripide », *Labyrinthe*, 9, 2001, p. 93-101].

21. Voir Gantz (1993, p. 209-210) sur la possibilité qu'Euripide ait ici fait de Phoinix et Cadmos deux noms d'une même personne, mais

cela ne résout pas le problème.

22. Pour Hérodote, Agénor était roi de Tyr (Hdt., 1.2.1).

23. Quinte-Curce, 4.4.15-16 ; *cf.* 4.4.19 où on dit que Tyr aurait été fondée par Agénor [traduction française d'Auguste et Alphonse Trognon, Garnier frères, 1861].

24. *BNJ*, 790, avec le commentaire intéressant de López-Ruiz et Kadellis. Autres textes et traductions : Attridge et Oden (1981) ; Baumgarten (1981). Voir aussi Barr (1974) ; Millar (1983, p. 64-65) ; M. Edwards (1991) ; Johnson (2006, p. 65-74) ; Gruen (2011, p. 342-343). Sur l'année de naissance de Philon, 64 apr. J.-C., voir Kokkinos (2012).

25. Porph., *Abst.*, 2.56 (= Eusèbe, *PE*, 4.16.6 = *BNJ*, 790 F 3a) avec Eusèbe, *Praep. evang.*, 1.9.20-21 (= *BNJ*, 790 F1).

26. Euseb., *Praep. evang.*, 1.9.24.

27. Sur l'histoire des recherches universitaires, voir Baumgarten (1981, p. 2-6).

28. Euseb., *Praep. evang.*, 1. 10.7-14.

29. Baumgarten (1981, p. 140-179) présente le cas d'une cosmogonie et/ou théogonie sous-jacentes, ainsi que la preuve de l'évhémérisme de Philon et d'une contamination à grande échelle de ce passage par la tradition gréco-romaine. Sur l'identification de Chosor avec Héphaïstos, voir Euseb., *Praep. evang.*, 1.10.11.

30. Byblos : Euseb., *Praep. evang.*, 1.10.19 ; *cf.* 1.10.15 pour une autre affirmation de la primauté de Byblos. Attique : Euseb., *Praep. evang.*, 1.10.32. Baumgarten (1981, p. 221) remarque que l'association avec l'Attique serait à l'origine de l'Athéna grecque, sa paternité – Athéna étant non pas la fille de Cronos mais de Zeus – évoque la déesse ugaritique Anat. Beyrouth : Euseb., *Praep. evang.*, 1.10.35.

31. Bendall (à paraître, sec. 4.7.2 sur « Emprunts »), avec une bibliographie exhaustive ; voir aussi Godart (1991). Les noms ou les adjectifs issus des cités levantines se trouvent également dans des textes

en linéaire B, qui pourraient être des ethnonymes ou noms *xenia* du roi discuté plus haut, y compris *pe-ri-ta* (beyrouthien), *tu-ri-jo* (tyrien) et *a-ra-da-jo* (Aradi) (Cline, 2015).

32. Mazza (1988, p. 556-558). Pour un ensemble très utile des sources grecques sur les questions phéniciennes et puniques jusqu'au IV^e siècle, voir Mazza *et alii* (1988). Baurain (1986, p. 26-27) et Spanò Giammellaro (2004, p. 28) notent le caractère vague des notions employées par les Grecs sur l'origine et la géographie des « Phéniciens ».

33. Kestemont (1983, p. 62-63). La Bible hébraïque associe aussi les cités individuelles avec la mer : le roi de Tyr « siège sur un trône divin au cœur des mers », voir Ézéch., 28:2, avec 26:28 plus généralement ; cf. 1, Rois, 9:27, et sur Tyr et Sidon, Isa., 23.

34. *Od.*, 15.415.

35. *Il.*, 23.740-745. Cf. *Il.*, 6.288-295, où les robes d'Hécube sont sidoniennes [traduction française de Victor Bérard].

36. Sur ce passage, voir Xella (2014, paragraphe 25). Si, comme cela a été parfois suggéré, « Phéniciens » et « Sidoniens » sont employés comme des synonymes par Homère – qui ne fait aucune référence à d'autres cités phéniciennes – cela rend ce point encore plus difficile (par exemple, Winter [1995, p. 247] ; cf. Strabon, 1.2.33). Remarquons, néanmoins, l'étrange phrasé à *Od.*, 4.83-84, qui implique que les Sidoniens vivaient en dehors de la Phénicie.

37. *Schol.*, *Il.*, 23.744. Je dois cette traduction à Mazza (1988, p. 640).

38. *Od.*, 13.271-286 ; cf. pour d'autres « Phéniciens » rencontrés sur les mers 14.285-307 (un marchand qui a une maison en « Phénicie ») et 15.403-484 (y compris une « Phénicienne » vivant à l'étranger qui explique qu'elle était d'origine sidonienne).

39. Frankenstein (1979, p. 288). Plus récemment, Michael Sommer a suggéré que l'« *ethnikon* “Phéniciens” pourrait avoir signifié, à ce

moment, rien de plus que marin marchand qui convoyait des biens exotiques [...] qui parlait une langue exotique, et qui se comportait de manière exotique » (Sommer, 2010, p. 118).

[40](#). Gruen (2011, p. 117). Phéniciens menteurs et avides : *Od.*, 14.287-307. Bons Phéniciens : *Od.*, 13.250-286. Phéniciens ambigus : *Od.*, 15.415-453. Pour une image plus traditionnelle d'un stéréotype négatif homérique, voir Winter (1995) ; Camous (2007, p. 241) ; Jigoulov (2010, p. 12-13, centré sur l'*Odyssée*).

[41](#). *Od.*, 4.83 ; 14.291.

[42](#). Hdt., 1.2 ; 2.44, 49, 116 ; 3.5 ; 4.39 ; 7.89.

[43](#). Par exemple, Hdt., 2.116, où ils « demeurent » simplement « en Syrie », même si à 6.3 Histiée explique aux Ioniens que Darius a un plan pour déplacer les Phéniciens en Ionie, et les Ioniens en Phénicie. À 4.39, qui a été lu comme présentant la Phénicie comme un *ethnos* ou « peuple » (How et Wells, 1912), voir Asheri *et alii* (2007), les trois « peuples » auxquels Hérodote fait référence doivent être les Assyriens, les Arabes et les Syriens palestiniens.

[44](#). Mavrogiannis (2004, p. 64) ; Bondi (1990, p. 256) décoche une remarque semblable. Voir aussi Gruen (2011, p. 118) sur l'absence de préjugé antiphénicien chez Hérodote, à la différence de Camous (2007, p. 241) ; c'est certainement en lien avec un sens faible de leur identité en tant que peuple.

[45](#). Hdt., 1.1.1-2 [traduction d'Andrée Barguet].

[46](#). Voir Hdt., 2.54-56 pour un autre enlèvement possible par les Phéniciens, et 4.196 pour les pratiques commerciales des Carthaginois ; sur les Phéniciens dans la flotte perse, voir Hdt., 1.143 ; 3.19 ; 5.108-109 ; 6.6-17 ; 25, 28, 33-34, 41 ; 7.23, 25, 96-98 ; 8.85, 90, 100 ; *cf.*, 7.165.

[47](#). Hdt., 7.98. Byblos ne semble pas avoir fourni un contingent à la marine perse jusqu'en 425 environ (J. Elayi et A. Elayi, 2009, p. 333). À 7.89, quand Hérodote décrit brièvement l'équipement porté par les Phéniciens dans la flotte perse dans une longue liste des alliés

maritimes de Xerxès, il ne les présente pas comme un groupe distinct mais en tandem avec les « Syriens de Palestine », une zone où vivraient désormais les deux peuples.

[48](#). Expéditions : Hdt., 4.42. Fondations : Hdt., 1.105 ; 2.4, 112 ; 4.157 ; 5.57 ; 6. 47. Voir Bondi (1990, p. 273-278) pour la représentation par Hérodote des Phéniciens dans les mers grecques, soulignant que cela relève largement du passé (p. 275). NdT : nous avons choisi de traduire « *settlement* » par établissement, plutôt que par colonie, pour respecter la pensée de l’auteur et conformément à la règle adoptée par de nombreux historiens français. Et nous avons traduit « *colony* » par « colonie ».

[49](#). Hdt., 2.44.

[50](#). Hdt., 2.49 ; 5.58.

[51](#). Hdt., 2.104.

[52](#). Hdt., 5.57. Voir 4.417 pour plus de Grecs phéniciens, ainsi que Gruen (2011, p. 341-342).

[53](#). Cf. Pind., *Pyth.*, 2.67-68, où Pindare décrit son chant comme ayant été envoyé à l’égal d’une marchandise phénicienne par-delà la mer.

[54](#). Thuc., 1.8.1.

[55](#). Thuc., 6.2.6.

[56](#). Morris (1992, p. 124-149) dresse un tableau vivant des interactions à grande échelle dans ce contexte ; voir aussi, avec une bibliographie et une attribution géographique plus large, J. Hall (2002, p. 93-95). L’importance de la présence levantine dans l’établissement de Pitheculae sur Ischia, dans la baie de Naples, comme opposée à l’usage de dieux levantins reste une question totalement ouverte.

[57](#). J. Hall (2002, p. 111-117, citations p. 115 et 116) ; il remarque néanmoins aussi que Hérodote « considère souvent la langue comme la propriété spécifique d’un *ethnos* » (p. 191). Le terme *barbaros* lui-

même est souvent supposé dériver, sur la base d'une étymologie proposée par Strabon (14.2.28), d'un accent brutal propre aux non-Grecs.

[58](#). [Pl.], *Epistulae*, 8.353e, avec Prag (2014, p. 18) [traduction française de Victor Cousin].

[59](#). Voir Millar (1983, p. 60) pour le « Vorhellenismus » des cités phéniciennes dans ce contexte, ainsi que Malkin (2005, p. 245-246 ; 2011, p. 130-131, 153) et Hodos (2009, p. 228-233) pour d'autres ressemblances entre les peuples qui colonisaient la Méditerranée.

[60](#). Morris (1992, p. 135) fait une référence particulière à Sparte, sur laquelle voir aussi Drews (1979) ; Murray (2000, p. 237-238) ; Niemeyer (2000, p. 109) ; pour une étude sérieuse récente de cette proposition, faisant remonter son histoire à Jacob Burckhardt, voir Raaflaub (2004).

[61](#). Selon Malkin (2011, p. 5, avec p. 218-219), on remonte à la période archaïque ; Jonathan Hall situe le développement d'une identité générale hellénique plus tard que Malkin, au VI^e ou même au V^e siècle (Hall, 1997 ; 2002). Robin Osborne souligne le sentiment de solidarité entre les *poleis* grecques dans les récits d'Homère mais remarque que tout cela est fondé sur le sermon de tous les prétendants d'Hélène à défendre son mari et que le « facteur commun qui a rassemblé tous ces Grecs à Troie n'a pas été présenté dans des termes ethniques d'ancêtres partagés mais en référence à une participation commune à un lien entièrement fabriqué de manière artificielle » (2012b, p. 26).

[62](#). J. Hall (1997) ; Malkin (2011, chap. 2-3).

[63](#). Voir Quinn (2011, p. 390-391), avec Gruen (2011, p. 1-5) : « La conception de l'identité collective en termes (plutôt qu'en opposition) de culture différente constitue un ingrédient important de la conception propre à l'Antiquité » (p. 5). Pour une perspective légèrement différente sur les représentations grecques des Phéniciens, voir Morstadt (2015, p. 12).

64. Malkin (2005, p. 250 ; avec 2011, p. 134-135).

65. Pseudo-Scylax, 13, 102-104, 111-112, avec Shipley (2011).

66. Pseudo-Scylax, 100-114. Les « titres » géographiques des chapitres de Pseudo-Scylax, y compris « Syrie et Phénicie » en 104, sont des ajouts plus tardifs (Shipley, 2011, p. 3).

67. J. Hall (1997, p. 34-36 ; citation p. 35).

68. Pl., *Rep.*, 3.414b-c ; Ar. fr. 957 (Kassel-Austin, *PCG*).

69. Gruen (2011, p. 121-122) ; Mazza (1988, p. 560).

70. Strabon, 3.5.5.

71. Hermesianax, *Leontion*, fr. 2 (= Ant. Lib., *Met.*, 39). Je remercie Aneurin Ellis-Evans pour avoir attiré mon attention sur ce passage.

72. J. Hall (2002, p. 175-205) ; Malkin remarque qu'« une identité d'un "nous" antithétique pouvait déjà s'observer entre le VIII^e et le VI^e siècle en Ionie et dans les colonies grecques de l'ouest » (2001b, p. 7).

73. Pl., *Menex.*, 245d [traduction française de Daniel Loayza].

74. Pour un compte rendu plus nuancé de la satire, voir J. Hall (2002, p. 214-217).

75. J. Hall (2002, p. 205-226) ; Isoc., *Paneg.*, 50 ; cf. *Évagoras*, 66, avec Usher (1993, p. 142-143) ; et J. Hall (2002, p. 208-210). Sur les problèmes pour interpréter le célèbre récit de « grécité » à Hdt., 8.144.2, voir Thomas (2001, p. 214-215), avec Malkin (2001b, p. 6) ; J. Hall (2002, p. 190-193).

76. La flotte « phénicienne » à la bataille de Ladé en 494 av. J.-C. : Hdt., 6.14.1, comme le souligne Morris (1992, p. 372) ; Thuc., 1.110, 116 sur la défaite des alliés athéniens de l'Égypte par la flotte « phénicienne » de la Perse, vers 454 av. J.-C. Trirèmes : Hdt., 8.121. Voir Morris (1992, p. 371-375) sur le rôle des Phéniciens dans la marine perse aux VI^e et V^e siècles, et l'importance de ces navires phéniciens dans le discours grec de la même époque.

77. Martin (2017, p. 76) remarque l'étonnant manque d'antipathie pour les Phéniciens dans les sources grecques, en dépit de leur prééminence dans la flotte perse.

78. Hdt., 6.17.

79. Hdt., 7.166.

80. *BNJ*, 70 F 186, avec Feeney (2007, p. 43-46) et le scepticisme chez Arist. *Poet.*, 1459a24-27.

81. Prag (2010).

82. Pind., *Pyth.*, 1.72 (un poème qui fait le lien entre Salamine et Himère) ; Théocr., *Id.*, 16.76-81 ; Diod. Sic., 14.46, 65, 15.15-17. Voir aussi Prag (2010, en particulier p. 59, 62 ; 2014, p. 17-18). Pour la manière dont les sources de la période hellénistique et ultérieures mettent sur le même plan les Barbares phéniciens et carthaginois contre les Grecs civilisés puis les Romains, voir Bonnet et Grand-Clément (2010).

83. Arist., *Pol.*, 2.8 (1272b-1273b) avec Isocrate, *Nicochlès*, 24 ; Barceló (1994, p. 7-8) ; Gruen (2011, p. 119-120) ; Strabon, 1.4.9 (citant Ératosthène) ; Polyb., 6.51.2 et 6.52.1, avec 1.20.12 et Diodore, 5.20, pour des mises au point semblables.

84. Strabon, 16.2.21 ; Pompon., 1.63 ; Plin., *HN*, 5.66-67, 75-78.

85. Prag (2014, p. 14n8).

86. Aubet (2001, p. 12 ; 2009, p. 22) ; Prag (2006, p. 11-12 ; 2014).

87. Cic., *Scaur.*, 42. Voir Varron, *apud* Plin., *HN*, 3.1.8 pour une autre distinction entre *Phoenices* et *Poeni* à une date semblable, même s'il n'est pas évident de savoir ce que chaque mot signifie.

88. Cic., *Rep.*, 2.9, cité plus bas ; cf. 3.7 pour *Poeni* en parallèle avec « Assyriens » et « Perses » et 3 fr. 3 pour *Poeni* qui commercent en Grèce. À Cic., *Fin.*, 4.56, le diminutif *poenulus* est utilisé pour un Kitien qui, est-il noté, était originaire de Phénicie : il pourrait y avoir une implication diasporique dans l'emploi de ce mot, ici.

89. Cic., *Har. resp.*, 19.

[90](#). Pompon., 2.96. Je remercie Jonathan Prag pour nos échanges sur ce passage.

[91](#). Sur ce texte, voir Ní Mheallaigh (2012), avec bibliographie.

[92](#). *Phoenix* : August., *De civ. D.*, 4.10 ; *punica mulier.* : August., *Ad. Rom.*, 13.3.

[93](#). August., *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 2.3 (407/409 apr. J.-C.) ; cf. *Ep.*, 17.2, et voir Courtois (1950, p. 275-277).

[94](#). Voir Acquaro (1983, p. 60) ; Moscatti (1984, p. 532) ; Prag (2006, p. 29n135 ; 2014, p. 20-22), même s'il est souvent difficile de dire si un item a été initialement associé à l'Afrique, en général, ou à Carthage, en particulier.

[95](#). Sall., *Iug.*, 108.3.

[96](#). Caton, *Agr.*, 7.3 ; 126.1.

[97](#). Serv., *ad Aen.*, 1.108-109.

[98](#). Sur la représentation des Phéniciens et des Carthaginois dans la tradition littéraire romaine, voir Mazza (1988) ; Isaac (2004, p. 324-335) ; Camous (2007) ; Erskine (2013, p. 28-29). La plupart des travaux universitaires soulignent les aspects négatifs, voire conflictuels ; pour une interprétation plus positive, voir Gruen (2011, p. 115-140), et le chapitre 7. *Poenus* tend à souligner les connotations négatives que *phoinix* a apporté dans la tradition grecque de l'Ouest, tandis que *phoenix* était employé comme un terme neutre (Bunnens, 1979 ; Mazza, 1988).

[99](#). Plaut., *Poen.*, 112f (même s'il faut consulter Gruen [2011, p. 126-128] sur le portrait positif du « petit punique » de son titre) ; *Rhet. Her.*, 4.20 (où le ton employé rend l'attribution traditionnelle à Caton attractive).

[100](#). Diod. Sic., 30.7.1 ; Tite-Live parle de *versutiae Punicae*, 42.47.7.

[101](#). Tite-Live, 21.4.9.

[102](#). *Leg. Agr.*, 2.95, un point noté par Gruen (2011, p. 132). Les deux théories sont réunies dans *De republica* de Cicéron, où les

Phéniciens (*Poeni*) importent l'appât du gain en Grèce avec leurs marchandises (*Rep.*, 3 fr. 3).

103. Cic., *Rep.*, 2.9. Ndt : la traduction française a traduit *Poeni* par Carthaginois, manifestement une erreur comme le remarque Yves Liébert, « Orient-Occident en Méditerranée », *Tôzai*, 3, 1998, p. 71.

104. Préservé dans Festus, *Gloss Lat.*, s.v. Tyria maria (484.21, Lindsay) ; cf. Strabon, 3.5.11, 16.2.1.

105. Pompon., 1.65.

106. Lomas (2000, p. 86).

107. Voir Baurain (1992), en relation pour l'essentiel avec la « littérature » punique et avec Carthage, et voir Garbini (1991), pour son approche spéculative opposée, fondée sur une tentative intéressante de lier les passages bibliques avec une tradition littéraire « cananéenne » plus large.

108. Feeney (2005, p. 229) ; voir aussi Goody et Watt (1963, p. 317-318) ; Woolf (2012, p. 296-297). Je remercie Denis Feeney pour nos échanges sur ce point.

109. Pompon., 1.56 : « *litteras et litterarum operas aliasque etiam artes [...] commenti.* »

110. Josèphe, *AJ*, 8.55, 144-149 ; 9.283-287 ; *Ap.*, 1.106-127. Flavius Josèphe prétend que ces archives ont été traduites par Ménéandre d'Éphèse et Dios ; il pourrait tenir ses informations seulement de ces deux auteurs et elles ne sont pas nécessairement fiables (Garbini, 1980 ; Boyes, 2012, p. 34). Sur l'idée que la revendication faite par Flavius Josèphe au sujet des annales tyriennes est largement rhétorique, seulement destinée à asseoir son autorité, voir Mazza (1988, p. 459). Une archive phénicienne a été trouvée à Idalion (Amadasi Guzzo et López Zamora, 2016).

111. Strabon, 16.2.24 ; cf. Plin., *HN*, 30.9 pour un texte médical dû à un Phénicien appelé Dardanus.

112. Corinne Bonnet remarque que la religion phénicienne est articulée à la pratique, au rituel, au culte et non pas au mythe et aux

commentaires, « la mythopoièse grecque est infiniment plus riche et diversifiée » (2005, p. 22 ; cf. Ribichini, 1985).

113. Plin., *HN*, 18.22, avec Greene et Kehoe (1995). Pour le manque de preuves d'une production littéraire à Carthage, voir Millar (1968, p. 133) ; Baurain (1992) ; Miles (2010, p. 13), avec Kerr (2010, p. 177) sur la revendication absurde qu'une inscription punique de Bir ed-Dreder en Libye datant du iv^e siècle apr. J.-C., est « un poème punique dont la métrique est celle d'un tercet ». Pour une lecture plus positive des données, voir Hoyos (2010, p. 105-108). Pour le dépôt considérable de documents cachés, gravés sur de l'argile, trouvé dans le temple d'Eshmun à Carthage, laissant penser à une grande archive documentaire, voir Berges (1997).

114. Feeney (2016, p. 203-205).

115. Aug., *Ep.*, 17.2. Je discuterai des données concernant une littérature numide en langue punique au chapitre 8.

116. C'est une version de ce que Benedict Anderson a décrit comme la dépendance de communautés imaginaires envers un « organisme social » – un groupe important et cohérent de gens qui ne se connaissent pas nécessairement entre eux, se déplaçant dans le temps ensemble (1991, p. 26). Sur les liens entre littérature et identité, voir Remotti (1996, p. 54), et entre littérature et ethnicité, en particulier, Kristiansen (1998, p. 402-407) ; Lucy (2005, p. 99).

Chapitre 4. Politiques culturelles

1. Sam., 5:11 ; 1 Rois, 5, 7:13-46, 9:26-28, 10:11, 16:31 ; 1 Chron., 14:1 ; 2 Chron., 8:17-18 ; Josèph., *AJ*, 8.141-149.

2. Langue : Briquel-Chatonnet (1992a), et voir plus bas note 39. Architecture : Briquel-Chatonnet (1995, p. 590) ; Finkelstein et Silberman (2001, p. 169-195) ; Joffe (2002, p. 442-444, 448). Temple :

Millar (1983, p. 59). Pour les liens régionaux entre Israël et la Phénicie plus généralement, voir De Geus (1991, p. 12-14) ; Briquel-Chatonnet (1992b, 1995).

3. Radner (2006, p. 62-63).

4. Voir J. Elayi et Sapin (1998, p. 14-19) et Jigoulov (2010, p. 20-30), sur la complexité des sources anciennes sur cette question, le dernier auteur notant que les inscriptions royales perses ne mentionnent jamais la Phénicie (p. 20).

5. Aubet (2001, p. 17) ; *cf.* Bondi *et alii* (2009, p. 1).

6. Voir pour ces inclinations naturelles de ces cités vers la mer, Malkin (2014b, p. 138).

7. *ANET*³, p. 287-288. Flavius Josèphe mentionne aussi « Eloulaois » qui a régné à Tyr (*AJ*, 9.283-286), mais on se heurte à d'importantes contradictions entre son récit et les sources assyriennes de la même époque ; voir Boyes (2012, p. 39-40). Le récit de la conquête par les Danaïtes de Laïs en Haute-Galilée, dans le livre des Juges, pourrait être lu comme suggérant que Laïs, dans les terres, était sous la protection (inefficace) de Sidon au moment où aurait eu lieu la conquête par la tribu de Dan (*Juges*, 18:7, 28). Sur le contrôle par Sidon de Sarepta au IX^e siècle, voir 1 Rois, 17:9 ; au IV^e siècle, elle était sous le contrôle de Tyr (*Pseudo-Scylax*, 104.3).

8. *KAI*⁵, n° 14, I. 18-20 = *TSSI* III, n° 28.

9. *Pseudo-Scylax*, 104.

10. Boyes (2012, p. 40), avec 1 Rois, 16:31 et Josèph., *AJ*, 8.324 (avec *Ap.*, 1.123) (roi des Tyriens ou de Tyr), 8.317, 9.138 (roi des Tyriens et des Sidoniens). Boyes remarque aussi que si les sources tyriennes de Flavius Josèphe sur les détails du règne d'Ittobaal sont fiables, il aurait été père à l'âge de neuf ans.

11. *KAI*⁵, n° 31, avec Amadasi Guzzo (2013) pour la lecture « des Sidons » plutôt que « des Sidoniens » (voir chapitre 2, note 101, plus haut). Je remercie Robin Lane Fox pour nos échanges sur ce point.

12. *IG II²*, n° 141 = RO n° 21. Pour cette date de la mort de Straton, fondée sur la datation des pièces de monnaie, voir J. Elayi (2005b, p. 141).

13. Just., *Epit.*, 18.3.

14. *CISem, I*, n° 114 = *Idélos*, n° 50.

15. J. Elayi (2005b, p. 95).

16. Pseudo-Scylax, 104.2 ; Diod. Sic., 16.41.1 ; Strabon, 16.2.15.

17. Également noté par Pompon., 1.67. Sur ces sources, et sur d'autres plus tardives, dont celles, indépendantes, arabes, qui semblent confirmer l'existence de quatre sites séparés fortifiés, voir J. Elayi (1990, p. 60-62). Pour l'hypothèse d'une collaboration ou d'un travail de cooptation entre Tyr, Sidon et Arados (et Byblos), voir Ézéch., 27.8-9.

18. Strabon, 16.2.13.

19. Diod. Sic., 16.41.1.

20. Diod. Sic., 16.41.3. Curieusement, l'alliance elle-même manque dans le long récit fait par Diodore de la guerre qui a suivi, dans laquelle les Sidoniens sont les seuls protagonistes phéniciens mentionnés, jusqu'à ce qu'il explique qu'après la punition brutale imposée à Sidon, les autres cités se soumirent au roi perse (16.45.6). Voir Maier (1994, p. 322) et van Dongen (2010, p. 478n54) sur les hésitations quant à la fiabilité du récit de Diodore. NdT : le panionium était un sanctuaire où se rassemblait la Confédération ionienne.

21. Jones (1997, p. 2) ; cf. Papadopoulos (2005, p. 127-129) sur l'œuvre de Vere Gordon Childe.

22. Braudel (1980, p. 202 ; 1987, p. 54). Même s'il considère que les civilisations ne doivent pas être vues comme isolées, elles sont « indéniablement [...] distinctes » (1987, p. 7). Sur les différentes relations et la hiérarchie changeante entre « culture(s) » et « civilisation(s) » dans les différentes langues européennes, voir Braudel (1987). Parmi les exemples plus récents de cette approche, la théorie du choc des civilisations de Samuel Huntington et le travail de

Martin Jacques sur la « civilisation-État » chinoise (Han) : voir Huntington (1997) ; Jacques (2009). Pour la critique des modèles utilisés par ces auteurs, voir Sen (2006, en particulier p. 40-46) ; P. Anderson (2010) ; Mac Sweeney (2010).

23. Le texte de la pétition est en ligne sur <macedonia-evidence.org/obama-letter.html>. Hobsbawm (1997, p. 274) résume bien l'histoire, le contexte et les raisons du conflit sur le nom de Macédoine.

24. Gilroy (1993, p. 31). Sur la baisse d'enthousiasme pour ce modèle, voir Shennan (1989, p. 8) ; des considérations critiques supplémentaires se trouvent dans J. Hall (1997, p. 128-131) ; Jones (1997) ; Quinn (2003) ; Lucy (2005, p. 86-94) ; Mac Sweeney (2009, p. 103-104). Tout le monde n'est évidemment pas d'accord ; voir, par exemple, Brett (1996, p. 9) pour qui l'ethnicité correspond à « un groupe social qui partage une culture ». Ruby (2006, p. 28-29) ; Antonaccio (2010) ; Faust et Lev-Tov (2011) donnent un résumé de l'ensemble du débat, avec une bibliographie exhaustive. Mann (1986) suggère un modèle de sociétés différent et plus convaincant « constitué de réseaux socio-spatiaux interconnectés de pouvoirs multiples se chevauchant » (p. 1).

25. Shennan (1989, p. 13).

26. Voir Lucy (2005, p. 91-92), avec Osborne (2012b, p. 28-30), sur le manque de correspondance entre les similarités de la culture matérielle grecque de l'Antiquité et les frontières politiques ou ethniques connues. Sur le problème des tentatives de faire coïncider l'usage de la langue phénicienne avec la culture matérielle « phénicienne » à Chypre, voir Steele (2013, p. 187).

27. Pour un exemple typique de l'attribution standard de ces artefacts à la Phénicie, voir Joffe (2002, p. 436) ; pour un résumé relativement ancien de ces problèmes, voir Harden (1962, p. 217).

28. van Dongen (2010, p. 476) ; sur le concept de « style international », voir Feldman (2006, p. 25-58), avec (2014, p. 178-179) sur le problème du label stylistique « phénicien ».

29. Vella (2010 ; 2014). Voir Markoe (1985) pour le catalogue (actualisé par Vella [2010, p. 23n14]), et l'argument pour continuer à les labelliser comme « phéniciens ».

30. *Il.*, 23.741-745 ; voir Feldman (2014, p. 111-137) pour la discussion la plus récente des problèmes d'interprétation et des possibilités présentés par ces bols.

31. Markoe (2000, p. 147). Voir, plus récemment, Feldman (2014, p. 11-41) sur ces ivoires et leur « production décentralisée dans et au-delà des frontières régionales » (p. 40) ; elle considère que la division standard entre les ivoires de l'âge du fer du Levant entre une « Syrie du Nord » et un style « phénicien » plus « égyptianisant » ignore des exemples où les deux styles se mélangent et obscurcit ce qui est bien plus probablement une distinction chronologique. On pourrait ajouter à cette liste les perles de couleurs et les autres objets en verre souvent labellisés comme phéniciens dans les musées : en dépit de l'association faite par Pline entre le manufacture du verre et le sud de la Phénicie (*HN*, 36.190-191), le rôle des autres régions, y compris en mer Égée, à Rhodes et en Égypte, dans le développement de cette production est considéré maintenant comme ayant été sous-estimé ; voir Spanò Giamellaro (2004, p. 27-28, 35).

32. Martin (2017, p. 89).

33. van Dongen (2010, p. 471, 475-476).

34. J'emprunte cette phrase au titre de Mufwene (2003). Sur les relations entre identité et langue, voir Joseph (2004). Sur l'importance de la langue pour performer l'identité, voir Adams (2003, p. 751-753).

35. Terrell (2001).

36. van Dongen (2010, p. 471-474). Pour un rapide point de vue sur la langue phénicienne, voir Amadasi Guzzo et Röllig (1995) ; Hackett (2004) ; Gzella (2011b) ; Röllig (2011).

37. Gzella (2011a).

38. Rendsburg (2003b, p. 72).

39. Briquel-Chatonnet (1992a) ; Rendsburg (2003a). Garbini considère que la langue écrite était tout simplement le phénicien (par exemple, Garbini [1988, p. 27]). Le nombre d'inscriptions incontestablement phéniciennes trouvées dans la zone du royaume du Nord montre que cette langue était, dans tous les cas, très utilisée. Pour un état détaillé des différences entre les dialectes hébreu et phénicien, voir Amadasi Guzzo et Rendsburg (2013), et pour le « continuum dialectal », plus généralement, voir Garr (1985, en particulier p. 216-235).

40. Hackett (2004, p. 366-367) ; Gzella (2011b, p. 55 ; 2013, en particulier p. 175). Il est important de remarquer que la plupart des données sur les dialectes des cités de « Phénicie » datent de périodes différentes et que la question de l'existence d'un dialecte « nordique » parlé à Arados et Amrit n'est pas tranchée.

41. Sader (2009, p. 59, 62-63).

42. Van Beek et Van Beek (1981) ; Sharon (1987) ; Cecchini (1995, p. 395-396) ; E. Stern (1998) ; Markoe (2000, p. 71-72).

43. Kamlah (2012) ; voir aussi Markoe (2000, p. 125-129) ; Bondi *et alii* (2009, p. 27).

44. L'usage de céramique comme un signe d'appartenance à un peuple particulier plutôt que, par exemple, à une classe sociale, est l'objet d'un grand débat : voir Dietler et Herbich (1994) ; Antonaccio (2005, p. 101-106) ; cf. Faust et Lev-Tov (2011, p. 21-23).

45. Bikai (1978) ; W. Anderson (1990), en particulier p. 36, sur l'importance des fouilles à Tyr et Sarepta pour établir « un référentiel pour toutes les autres céramiques phéniciennes » ; Lehmann (1998) ; Gilboa (1999) suggère de manière intéressante que le décor bichrome en est venu, avec le temps, à être le signe d'une identité de groupe régionale (p. 12-16 ; mais pas nécessairement une identité « phénicienne ») ; Schreiber (2003) ; Bondi *et alii* (2009, p. 323-335) ; Jamieson (2011). Pour un bref résumé utile des types, des tailles et de la

chronologie, voir Markoe (2000, p. 160-163). Je remercie S. Rebecca Martin et Barak Monnickendam-Givon pour nos échanges sur ce matériel.

[46](#). Une fois encore, sur le terme « cypro-phénicien », voir Bourogiannis (2012).

[47](#). Pour le point de vue le plus récent sur les données et la bibliographie, voir Orsingher (à paraître).

[48](#). Shennan (1989, p. 13) ; voir aussi Faust (2009, p. 66).

[49](#). Sur l'usage nécessairement subtil de la culture matérielle et des pratiques sociales dans la fabrication de l'ethnicité et d'autres identités collectives, voir Lucy (2005, p. 101-108).

[50](#). Barth (1969) est un essai devenu classique ; remarquons, néanmoins, qu'il ne présente pas les frontières comme poreuses. Voir aussi Eriksen (2010), en particulier p. 79-80, sur les principes internes de cohésion (« we-hood ») et le contraste avec les autres (« us-hood »). Parmi les versions de cette approche de l'Antiquité, Hartog (1988) ; E. Hall (1989) ; Cartledge (1993) ; Isaac (2004).

[51](#). Faust (2010, p. 58, 62), avec une référence spécifique à l'identité ethnique, et une bibliographie exhaustive. Cette approche n'est pas universellement acceptée : Irad Malkin s'oppose à l'importance mise par Barth sur les frontières (Malkin, 2011, p. 99) ; son approche en « réseau » pour retrouver les liens entre les objets et les pratiques culturels représente une nouvelle version sophistiquée de l'approche de Smith, allant au-delà des notions de civilisation liées à un lieu précis, pour dessiner un « monde grec » dans la Méditerranée.

[52](#). J. Hall (2002, p. 24) ; voir aussi p. 19-24 en général, et J. Hall (1998). Sur une ligne semblable, voir Gunter (2009, p. 9-195) ; Malkin (2014a). Pour un récit plus optimiste de ce que l'on peut trouver dans les seules données matérielles, voir Jones (1997) et Faust (2010), ce dernier remarquant que l'ethnicité devrait néanmoins être étudiée à côté d'autres identités sociales plutôt que de manière isolée.

[53](#). Mac Sweeney (2009, p. 104).

54. Bispham (2013, p. 47). J'ai délibérément refusé d'employer la formule « identité culturelle » dans ce livre, régulièrement utilisée de deux manières différentes : d'un côté, comme un nom général pour un ensemble d'identités collectives dont l'ethnicité, le genre, la classe, etc. (par exemple, J. Hall [2002, p. 17]), qu'il faudrait peut-être mieux labelliser « identités sociales » (voir, notamment, Mac Sweeney [2009, p. 105]) ; et, de l'autre, pour indiquer une affiliation à une « culture » particulière, comme dans « identité culturelle romaine » (par exemple Grahame [1998, p. 159], utilisé ici explicitement comme synonyme d'« ethnicité »), un concept que j'ai discuté plus haut en relation avec Braudel et d'autres. Peut-être faudrait-il l'abandonner sans réserve. Je pense désormais que ma tentative de réappropriation du terme « identité culturelle » pour décrire des appartenances construites au moyen d'objets et de pratiques culturels n'a *in fine* fait qu'ajouter à la confusion (Quinn, 2011a, p. 407n30).

55. Pour une vue d'ensemble, voir Sader (1995 ; 2015) ; Bondi *et alii* (2009, p. 12-67, *passim*) ; Dixon (2013) ; Aubet-Sommler et Trelliso Carreño (2015).

56. Michael Sommer souligne une différence entre les rites mixtes des cimetières ruraux et une préférence pour la crémation dans les environnements urbains sur la côte levantine ; il fait l'hypothèse d'un manque d'intégration entre la ville et la campagne, à la différence des cités-États grecques, qui fonctionnaient davantage comme des « empires en miniature » avec « une élite urbaine restreinte qui dominait une périphérie socialement moins privilégiée et culturellement et ethniquement diversifiée » (Sommer, 2010, p. 125-126).

57. La crémation n'était pas une pratique totalement inconnue du côté israélite de cette « frontière » ; voir Bloch-Smith (1992, p. 52-55).

58. Bondi *et alii* (2009, p. 12) ; Sader (2009, p. 59).

59. J. Elayi et A. Elayi (1999), remarque aussi l'existence de contacts étroits avec Chypre.

60. Xella (2008, p. 70) ; Bonnet (2014, p. 157-158).

61. Tombeaux : Oggiano (2008, p. 285) avec bibliographie exhaustive, dont l'article important de Bisi (1971). Sanctuaire d'Eshmoun : Stucky (1984) ; Stucky *et alii* (2005) ; Bondi *et alii* (2009, p. 37-43) ; Bonnet (2014, p. 211-250). Sur les différentes sculptures trouvées sur le site, voir Stucky (1993). Corinne Bonnet discute de la culture de Sidon (2014, p. 206-207), et elle a, plus généralement, rassemblé la bibliographie des références culturelles grecques au Levant pendant la période perse (2014, p. 287 ; 2015, p. 34n67).

62. Sarcophage « d'Alexandre » : von Graeve (1970) ; Houser (1998) ; discuté par A. Stewart (1993, p. 290-306). Sarcophage « Femmes en deuil » : Fleischer et Schiele (1983). Sarcophage « du satrape » : Kleemann (1958). Sarcophage « lycien » : Schmidt-Dounas (1985) ; Langer-Karrenbrock (2000). Voir aussi un traitement plus détaillé dans Ferron (1993). La publication originale des fouilles, avec de très belles images est due à Hamdi et Reinach (1892).

63. Je remercie Susan Hitch pour cette observation.

64. S. Hall (1990) ; Quinn (2011a).

65. Voir Brubaker et Cooper (2000, p. 15) sur la différence entre identifications relationnelles et catégorielles, avec p. 14-17, un point plus général sur l'identification culturelle. Je remercie Tamar Hodos et S. Rebecca Martin pour nos échanges sur ces questions.

66. Frede (2000) ; Lembke (2001, en particulier p. 50-56) ; Fontan et Le Meaux (2007, p. 153-157).

67. Lembke (2001, p. 121-144).

68. Martin (2017, p. 132, 136).

69. Dixon (2013, p. 453). Le célèbre sarcophage d'Ahiram de Byblos est la seule tombe de ce type trouvée dans la région avant la période perse, remontant peut-être au XII^e ou XIII^e siècle av. J.-C.

70. Bénichou-Safar (1982, p. 132-135) ; Tore (1995, p. 471-473) ; Frede (2000, p. 134-149) ; Lembke (2001, p. 56-79) ; Morstadt (2015, p. 98).

[71](#). Oggiano (2005, p. 1034-1035 ; 2008 ; p. 291-292 ; 2012, p. 195).

[72](#). Oggiano (2016, p. 169).

[73](#). *IG II³*, n° 468 = *IG II²*, n° 342, avec un commentaire assez spéculatif de Walbank (1985).

[74](#). Tite-Live, 34.61, citations sections 7 et 12-13. Je remercie Bruce Hitchner pour avoir attiré mon attention sur ce passage [traduction française M. Nisard modifiée par moi].

[75](#). Briscoe (1981, p. 141).

[76](#). Voir Renfrew (1986) pour la présentation du modèle classique d'interaction entre entités politiques : Ma (2003, p. 15) est utile pour comprendre le réseau de cités grecques « équipollentes, interconnectées » pendant la période hellénistique ; et Malkin (2011, p. 63-64) sur le rôle de l'interaction entre entités politiques dans la formations des conceptions de la grécité pendant la période archaïque.

[77](#). Pour des synthèses récentes de la religion phénicienne accompagnées de bibliographies exhaustives, voir Bonnet et Xella (1995) ; Lipiński (1995) ; Markoe (2000, p. 115-142) ; Bondi *et alii* (2009, p. 400-405). Sur le manque d'homogénéité : van Dongen (2010, p. 478-479) ; Xella (2008, p. 70-71).

[78](#). Sous cet aspect, Tyr et Sidon pourraient partager entre elles encore plus de choses qu'avec les autres cités : dès l'épopée du roi Keret, à l'âge du bronze – dans un poème trouvé à Ugarit –, une divinité, Athirat, semble être désignée comme la déesse des Tyriens et des Sidoniens, bien que l'interprétation des deux termes reste sujet à débat : *KTU³*, n° 1.14 IV 35-36, avec Xella (1995, p. 261-262).

[79](#). Bonnet (1996).

[80](#). Pour les ensembles polythétiques et diagnostiques, voir Davis (1990).

[81](#). Sur la cérémonie de l'*egersis* : Josèphe, *AJ*, 8.146 ; Bonnet (1988, p. 33-40, 104-112).

[82](#). Mettinger (2001, p. 113-165) a rassemblé les données pour Byblos et Sidon ; voir aussi Bonnet (1988, p. 109-110).

83. Sur la possibilité que l'*egersis* ait été célébré à l'Ouest, voir Bonnet (1988, p. 221-222).

84. Sacrifices d'enfants : Stavrakopoulou (2004) ; Xella (2012a) ; et voir, plus loin, chapitre 5. Prostitution sacrée : Lipiński (1995, p. 486-489) qui souligne la variété des coutumes rassemblées sous cette étiquette moderne, avec références et bibliographie exhaustive (à l'opposé de Markoe, 2000, p. 120). Nécromancie : Bénichou-Safar (2012a, p. 269).

85. Les détails de ce processus sont difficiles à retracer, pour une tentative, voir J. Elayi et A. Elayi (2009, p. 328-329).

86. Pour un survol succinct des modèles standard et variés, voir Martin (2017, p. 123-131), avec références et bibliographie exhaustive et, pour l'étude des pièces de monnaie des cités individuelles de Sidon, Tyr et Byblos, voir J. Elayi et A. Elayi (2004 ; 2009 ; 2014).

87. Nitschke (2013, p. 262-263), avec bibliographie.

88. Je parle délibérément d'« emprunt » et non pas d'« influence », un concept qui, comme je l'ai montré avec d'autres chercheurs, nous met sur un mauvais chemin, et entre de mauvaises mains, en considérant les producteurs de culture comme des réceptacles passifs de l'influence culturelle plutôt que comme des interprètes actifs et des manipulateurs de modèles et de précédents culturels : voir Quinn (2013a, p. 191-192) ; voir aussi Baxandall (1985, p. 58-62) ; Stewart et Korres (2004, p. 97-98) ; et Mac Sweeney (2009, p. 105), sur les « pratiques d'affiliation ».

89. Acquaro (1971).

90. Quinn (2013b, p. 23-24) ; Quinn et Vella (2014a, p. 5-6) pour les deux avec bibliographies. Pour d'autres données sur les problèmes liés avec le terme et le concept, voir Quinn (2013b), avec Prag (2014, p. 22-23). On a pu se demander s'il fallait tout simplement l'utiliser, par exemple, López-Castro (1995, p. 9-10) ; Campus (2006).

91. Pour les régions prises une par une, voir, par exemple, Vincenzo (2013) sur la Sicile ; Roppa (2014) sur la Sardaigne ; Papi (2014) sur la

Maurétanie. Sur les relations externes, voir López Castro (1995, p. 9) ; Campus (2006) ; van Dommelen et Gómez Bellard (2008a, p. 4).

[92](#). Sur ce modèle et les problèmes associés, voir Quinn (2013b, p. 24-25), avec bibliographie exhaustive.

[93](#). Bondi (2014). Cf. Garbati (2015b, p. 206) sur les « mondes phéniciens de l'Ouest ».

[94](#). van Dommelen et Gómez Bellard (2008a, p. 5). Le concept de « koiné » culturelle peut être utile dans de telles circonstances, malgré la difficulté de transférer un terme de la linguistique à des pratiques culturelles plus vastes, alors qu'il ne recouvre pas l'identité d'un seul groupe mais sert de médiation entre eux, comme Aaron Burke (2014) l'a souligné pour ce qu'il a appelé la koiné amorite du III^e au II^e millénaire av. J.-C., s'appuyant sur l'enquête détaillée de Michael Dietler (2010) sur la notion d'« enchevêtrement ».

[95](#). Fentress (2013, p. 157-167), avec Prag (2011, p. 5-6) ; Quinn (2011b ; 2013a) ; Kuttner (2013) ; A. Wilson (2013) ; Yarrow (2013, p. 356n16).

[96](#). Paus., 10.11.3 ; l'implication carthaginoise est mise en doute par Krings (1998, p. 25).

[97](#). Hdt., 1.166.

[98](#). Hdt., 5.42.

[99](#). Hdt., 5.46 ; Pausanias ne mentionne explicitement que les Ségestins (3.16.4-5) et Diodore que les Carthaginois (4.23.3).

[100](#). Hdt., 7.165 ; Diod. Sic., 11.21.4, 13.55.1 ; selon Jonathan Hall, cette information aurait été délibérément supprimée par Hérodote, « dont l'œuvre est précisément obsédée par la construction d'une identité hellénique » (2002, p. 122).

[101](#). Thuc., 6.88.6, 6.34.2, discuté par Prag (2010, p. 61).

[102](#). Diod. Sic., 14.53.4, 18.21.4.

[103](#). Sil., 3.249-253.

104. Voir Fentress (2013, p. 159) pour la manière dont « les guerres créent un potentiel considérable pour la communication entre les groupes politiques et ethniques qui y prennent part, élargissant et approfondissant les réseaux de relations entre les protagonistes ».

105. Bechtold (2007 ; 2013) ; Bechtold et Docter (2010) ; A. Wilson (2013) ; Maraoui Telmini *et alii* (2014, p. 131-136). Voir Wolff (2004) pour les amphores fabriquées dans un contexte levantin dans l'ouest de la Méditerranée trouvées sur des sites en Grèce, en Turquie et en Israël.

106. Quinn (2011b, p. 15-16).

107. Fentress (2013, p. 157-158), avec Diod. Sic., 14.46.

108. Diod. Sic., 14.77.5.

109. Hamilcar : Hdt., 7.166. Pour les descendants des Syracusains dans la Carthage du III^e siècle, voir Polyb., 7.2.4. Sophonisbe : Tite-Live, 30.11-16. Hannibal et Hasdrubal : Tite-Live, 24.41.7 ; Diod. Sic., 25.12 ; Sil., 3.66, 97-107. Sur les relations personnelles entre Grecs et Carthaginois à l'Ouest, voir l'ensemble des exemples dans Prag (2010, p. 53-54). Sur le mélange des populations et les mariages mixtes à Carthage, révélés en particulier par l'onomastique, voir Ferjaoui (1991 ; 1999, p. 78-81) ; Xella (2008, p. 76-78) ; Crouzet (2012, p. 41-46).

110. Il y a des exceptions : il y avait peu de contacts en Sardaigne entre les colonies et la population autochtone aux VII^e et VI^e siècles av. J.-C. (van Demmelen, 2005, p. 149).

111. Bénichou-Safar (1982, en particulier p. 267-268).

112. Maraoui Telmini *et alii* (2014, p. 132, 136). Pour des indices d'établissements grecs dans la zone, plus tôt dans l'histoire de Carthage, voir Boardman (2006).

113. Hdn., 5.6.9 ; Porph., *Abst.*, 1.14 ; Sil. Ita., 3.22-23. Il y a une augmentation d'os de porc trouvés en « Phénicie » à cette période également, un détail pour lequel je remercie S. Rebecca Martin.

114. Bannissement : Just., *Epit.*, 20.5.13. Éducation grecque d'Hannibal : Nepos, *Hannibal*, 13.3. González Wagner (1986) et

Bonnet (2006a) soulignent les dangers de surestimer les éléments helléniques dans la culture carthaginoise.

115. Hurst (1994, p. 221).

116. Acquaro (1971) ; Dridi (2006, p. 236).

117. Xella (2008, p. 76).

118. Diod. Sic., 14.53.2.

119. Bonnet (2006b).

120. Diod. Sic., 14.77.4-5, avec Xella (1969).

121. Bonnet (2006a, p. 373-376).

122. Garbati (2006) ; van Dommelen et López Bertran (2013).

123. Bisi (1990, p. 6-7) ; Prag (2011) ; Vincenzo (2013, p. 364) ; Bondi (2014, p. 64-65) ; Frey-Kupper (2014). Prag remarque, en particulier, la grande quantité de pièces « siculo-puniques » émises par Carthage en Sicile trouvées à Morgantina, à l'intérieur de la partie « grecque » de l'île (p. 6), et même si Frey-Kupper insiste sur la relative rareté de monnayage punique sur de nombreux autres sites de l'est de la Sicile (p. 77), elle note aussi la possibilité que les pièces aient pu être détruites par les Romains. Garbati (2006, p. 132) fait état de l'importance des formes de céramique sicilienne-grecque à Carthage et dans les centres de langue phénicienne de Sardaigne.

124. Jenkins (1971, avec 1978, p. 48-58) ; Manfredi (2009) ; Prag (2011, p. 2) ; Frey-Kupper (2014, p. 81), remarque que ce monnayage civique a entièrement cessé vers 300 av. J.-C., après quoi le seul monnayage punique en Sicile est carthaginois, avec des légendes puniques comme « Peuple du camp » et « Trésorier ». Cf. note 149, plus bas.

125. Pour de rares exemples de « Panormus » en langue grecque, voir Jenkins (1971), didrachme de Panormus n° 2 (p. 38) et tétradrachme n° 1 (p. 45).

126. Francisi (2002) ; Mezzolani (2009, p. 407-409). Pour la belle corniche en gola découverte sur une nouvelle fouille du temple de l'âge du fer à Tyr, voir Badre (2015, p. 69-70).

127. Wallace-Hadrill (2013, p. 39-41) ; Frey-Kupper (2014, p. 100-102) sur le monnayage ébusitain à Pompéi.

128. Par exemple, Brown (1991, fig. 63a, b), une urne funéraire étrusque.

129. Spanò Giammellaro (2004, p. 35-38) ; Bispham (2013, p. 75).

130. Visonà (2009a, p. 176).

131. Isid., *Etym.*, 20.11.3, noté par Bispham (2013, p. 64n109).

132. Keay (2013, p. 309). *Cf.*, les pièces plus tardives « libyophéniciennes » du sud de l'Espagne, dont les images sont liées non pas aux pièces carthaginoises mais avec celles d'autres cités d'Afrique du Nord et de Gadès (Jiménez, 2010).

133. Les recherches d'Irad Malkin dans cette zone ont permis d'élucider les usages du modèle du « compromis colonial » pour interpréter les relations entre Grecs, Étrusques et Phéniciens dans la Méditerranée centrale de la période archaïque dans nombre de travaux, les plus remarquables étant ceux de Malkin (2002 ; 2011, chap. 5).

134. Pièces : Jenkins (1974 ; 1977 ; 1978) ; Mildenberg (1992) ; Visonà (1998, p. 4-5). Fonction : Frey-Kupper (2014, p. 81) : « Le fait que ces pièces anciennes en argent et en or n'ont jamais été trouvées en Afrique du Nord montre clairement leur fonction militaire. » Il faudra plus de cinquante autres années avant que Carthage ne commence à émettre de la monnaie pour ses propres usages.

135. Prag (2011, p. 2, 4-5). Quand Carthage a commencé à émettre des pièces d'or en Sicile, dans la première moitié du IV^e siècle, le poids standard était le shekel (Visonà, 1998 ; Frey-Kupper, 2014, p. 81) et le poids standard des pièces en argent s'est aligné sur le shekel au III^e siècle (Jenkins, 1978, p. 36-39).

136. Jenkins (1974, p. 27) pour ces possibilités ; Just. *Epit.*, 18.5.16 pour la tête de cheval.

137. Jenkins (1974, série 1).

[138](#). Contre, voir Jenkins (1974, p. 27) qui objecte à la « suggestion plutôt très ingénieuse » que c'est un type parlant, en partie sur le fait qu'une telle interprétation « impliquerait que les Carthaginois étaient bilingues et parlaient le grec ». Cela pourrait avoir été souvent vrai, comme on l'a noté au chapitre 3, mais cela n'a aucune importance : ce qui compte, c'est que le terme grec était le seul disponible pour faire ce point particulier. Prag (2006, p. 26-28) se montre sceptique à plusieurs niveaux, soulignant que *phoinix* a plusieurs autres significations et associations en grec. Pour davantage de détails sur le symbolisme de la palme, voir Bénichou-Safar (2012b).

[139](#). Visonà (2009a, p. 173).

[140](#). Visonà (2009a, p. 176-177).

[141](#). Frey-Kupper (2014, p. 103), avec (2013, p. 100) et Fine (2005, p. 14).

[142](#). Whittaker (1978, p. 63 ; cf. p. 60).

[143](#). Voir López Castro (1991), sur l'Ibérie ; van Dommelen (1998a, p. 120-129) ; van Dommelen et Gómez Bellard (2008a, p. 8-12 ; 2008b, p. 237-239) ; Roppa (2014) sur la Sardaigne ; et Bondi (2006) ; Prag (2010, p. 55n17) sur la Sicile. Cela ne signifie évidemment pas que l'interprétation de Whittaker ait été acceptée sans contestation : voir récemment, par exemple, D'Andrea et Giardino (2011, p. 133n5).

[144](#). van Dommelen (1998a, p. 120-124) avec Just. *Epit.*, 18.7-19.1.

[145](#). Polyb., 3.22-23, avec Whittaker (1978, p. 63).

[146](#). López Castro (1991) ; Bondi (2014, p. 63-66).

[147](#). Diod. Sic., 13.114. Sur la lecture et l'interprétation de ce passage difficile, voir Anello (1986).

[148](#). Bondi (2006, p. 134-136).

[149](#). Jenkins (1978, p. 7-8, 36-39) ; Manfredi (1995, p. 110-111).

[150](#). Je discute cette preuve au prochain chapitre.

[151](#). Selon Pseudo-Scylax, 111.9, toutes les villes et comptoirs commerciaux sur la côte africaine depuis Euhesperides jusqu'aux

Colonnes d'Hercule appartenait « aux Carthaginois » ; *cf.* Quinn (2014).

[152](#). Álvarez Martí-Aguilar (2014, p. 32-36), avec bibliographie exhaustive ; parmi les sources les plus intéressantes sur ce point, Polyb., 2.1.5 (sur la « récupération » par les Barcides des possessions carthaginoises en Espagne en 237 av. J.-C.) ; [Arist.], *Mir. Aus.*, 136 (contrôle du marché du thon par les habitants de Gadès) ; et Pseudo-Scylax, 1, prétendant qu'il y avait beaucoup d'établissements commerciaux le long de la côte nord de la Méditerranée à partir des Colonnes d'Hercule.

[153](#). Polyb., 1.10 ; citations extraites des sections 5 et 8.

[154](#). Frey-Kupper (2014, p. 77) ; avec Visona (2006) et *SNG Cop.*, 42, n° 102-119, 124-127.

[155](#). Visonà (2009a, p. 174).

[156](#). Frey-Kupper (2014, p. 98).

[157](#). Frey-Kupper (2014, p. 86-87) ; *SNG Cop.*, 42, n° 109-119.

[158](#). Jenkins (1971, p. 74, n° 4a, 4b, 5, 8, 9 [= Manfredi, 1995, SIB n° 68-69, 73-74, 85]), avec Frey-Kupper (2013, p. 91-92) pour la datation des pièces de Motyé. Je remercie Suzanne Frey-Kupper pour nos échanges approfondis sur le monnayage.

[159](#). Manfredi (1995, SIB n° 97 [avec la légende BT¹WM, et le commentaire p. 117] ; SIB n° 98 [= Jenkins (1971, p. 69, n° 73) ; *cf.* SIB n° 1-2]) pour des exemples relativement différents d'un atelier de monnayage de la fin du III^e siècle qui pourrait être Morgantina.

[160](#). Mattingly (2011, p. 226) avec McCarty (2011) sur le poids idéologique qui pouvait, sans que ce soit obligatoire, être assuré par le rituel. Michael Sommer a suggéré d'autres fondements pour l'identification mutuelle entre personnes de langue phénicienne, un métier ou la migration, qui pourrait dans les deux cas impliquer des groupes sociaux formés de personnes de lieux, de langues et de cultures très différents (2010, p. 127).

Chapitre 5. Le cercle des tophets

1. Diod. Sic., 20.14.1-6, [traduction française, Cécile Durvy, Les Belles Lettres, 2018, t. XV, p. 22-23] ; cf. Lactant., *Div. Inst.*, 1.21.13.

2. Pour une présentation générale du phénomène, voir Moscati (1992b) ; Ciasca (2002) ; Xella (2012a), et pour un commentaire plus récent, voir les contributions dans Xella (2013b).

3. Pour une autre version de cette enquête avec une documentation supplémentaire, voir Quinn (2013b).

4. Pour l'ensemble des textes et un commentaire centré sur les preuves positives contenues dans ces passages concernant les sacrifices, voir Xella (2009, p. 63-88). Garnand (2013) nous donne une autre analyse stimulante de ces preuves.

5. Sur la relation entre ces stèles et les dépôts individuels, voir Xella (2012b). NdT : Nous avons traduit par « stèle » le « *marker* » de la version originale.

6. Des exemples chez Morstadt (2014, p. 96-97).

7. Whitaker (1921, p. 257-260). La signification des découvertes plus anciennes faites à Nora et sur Malte n'a pas été comprise : voir Vivinet (1891) ; Vella (2013).

8. Voir Bénichou-Safar (2004, p. 2) pour les circonstances.

9. *CISem*, I, n° 338 : LRBT LTNT PN ĀL WĀDN / LĀL ḤMN' Š NDR' RŠ BN / BĀŠTRT BN ĀLŠLM ĀL / HMGRDM KŠM QĀ. Voir Xella *et alii* (2013) avec bibliographie exhaustive, pour une argumentation fouillée en faveur de l'hypothèse des sacrifices. Paul Mosca a récemment défendu l'idée d'un scénario de meurtre rituel plus simple (Mosca, 2013). Il est possible que de futures recherches montrent que les enfants inhumés dans ces sanctuaires étaient décédés de mort naturelle ou que des meurtres intentionnels n'avaient lieu que de manière occasionnelle. Même ainsi, il n'y a pas de doute sur le fait que les tophets étaient des centres votifs et rituels importants pour les

communautés concernées, avec une insistance particulière sur la naissance, la mort, l'ascendance et bien des choses (mais certainement pas toutes) que j'ai défendues ici à leur sujet semblent incontestables.

10. Pour toutes les références, voir Xella (2012a, p. 4-5). Isa., 57:5 dit explicitement que les rituels impliquaient le meurtre ainsi que la crémation de l'enfant.

11. Lampes : Bénichou-Safar (2004) (Carthage). Masques : Bernardini (2005b, p. 64 avec fig. 4) (Motyé), voir aussi le grand masque datant du III^e ou II^e siècle trouvé dans le sanctuaire de Carthage (Musée national de Carthage, cat. C1). Brûleur d'encens : Musée national de Carthage, cat. C3. Personnages dansants : Bartolini (1976, cat. 570-572, 574-575, 597) (Carthage) ; Bernardini (2005b, p. 63 avec fig. 3) (Motyé). Femmes avec tambourins : Moscati (1986, p. 63), avec Meyers (1991). Moscati note que comme cette image est rarement trouvée dans les tophets, ailleurs qu'à Sulcis, le lien avec les rituels n'est pas certain, même s'il est plausible, au moins dans ce sanctuaire précis.

12. Paolo Bernardini a proposé la formule de « sanctuaires de champ d'urnes » comme une désignation plus appropriée (2005b, p. 60).

13. Bondi (1979, p. 142).

14. Voir Bénichou-Safar (2004, p. 144) pour cette estimation extrêmement prudente de la taille du sanctuaire, et p. 188 sur les stèles ; L. Stager (1980, p. 3) pour l'estimation du nombre total d'urnes. Des fouilles récentes dans les jardins et les routes autour du site sous la direction d'Imed Ben Jerbania par l'Institut national du patrimoine ont mis au jour une extension inconnue jusque-là, avec beaucoup d'urnes et de stèles. Acquaro (2002, p. 91) a rassemblé les preuves et la bibliographie des tailles estimées des autres tophets : 1 500 m² à Sulcis, 1 000 m² à Motyé et Tharros, 500 m² à Monte Sirai. Le nombre de stèles identifiées (jusqu'à présent) dans d'autres tophets va de 140, environ, à Monte Sirai, et de 300, environ, à Tharros, à plus de 1 180 à

Motyé et plus de 1 500 à Sulcis (Acquaro, 2002, p. 92) ; l'auteur note aussi le nombre considérablement plus important d'urnes que celui trouvé sur tous les autres sites.

15. Ferron (1995) ; Benichou-Safar (2004, p. 98-99, 153).

16. P. Smith *et alii* (2011, p. 864).

17. Diod. Sic., 13.86.3 ; *kata to patrion ethos*.

18. Moscati (1972, p. 206).

19. D'Andrea et Giardino (2011, p. 137-138). J'emprunte la phrase « le cercle des tophets » à cet article. Carthage : Bénichou-Safar (2004), avec bibliographie exhaustive. Motyé : Ciasca (1992), avec bibliographie exhaustive ; Bernardini (2005b). Sulcis : Melchiorri (2009), avec bibliographie exhaustive.

20. Vella (2005, p. 9).

21. Vella (2013) ; sur ces inscriptions (*CISem*, I, n° 123 et 123bis), voir aussi les observations de Frenzo (2012).

22. Un autre candidat plausible à l'inclusion dans ce groupe est Amathis sur Chypre, si la section du cimetière qui ne contient que des enfants et des animaux brûlés peut être considérée comme un tophet du VIII^e siècle : une discussion intéressante, mais sans conclusion définitive, de cette hypothèse se trouve dans Agelarakis *et alii* (1998) et Christou (1998) ; cette théorie a été réexaminée par Xella (2010, p. 261n5) et D'Andrea et Giardino (2011, p. 134n10).

23. Hadrumète : Cintas (1948) ; McCarty (2011). Pour la dernière datation, voir D'Andrea et Giardino (2011, p. 136n27), mais *cf.* McCarty (2011, p. 208n20) sur la révision annoncée de la chronologie par Wafa Messaoudi. Tharros : Acquaro (1989), avec bibliographie exhaustive. Pour une datation du VII^e siècle : Spanu et Zucca (2011, p. 46-48). Nora : Moscati (1992b, p. 24-25). Monte Sirai : Bondi (1995) avec bibliographie exhaustive.

24. Pani Loriga : Barreca (1966, p. 163). Bithia : Moscati (1992b, p. 31-33). Karales : Tronchetti (1990, p. 13) ; Moscati (1992b, p. 24). Je

considère que Bithia et Karales sont des bonnes candidates ; Pani Loriga est en attente de nouvelles données.

25. Sept de ces stèles sont présentées dans Di Stefano (1993, p. 39-40) ; une huitième est discutée par Bisi (1967, p. 50-51). Pour une présentation générale : Moscati (1987, p. 145-146). Une seule stèle de provenance inconnue avec une dédicace à Baal Hammon et Tinnit, maintenant à Palerme, ne constitue pas la preuve d'un tophet à cet endroit (De Simone, 1997).

26. Amadasi Guzzo (2002, p. 99) ; Amadasi Guzzo et Zamora López (2013, en part. fig. 4-7).

27. van Dommelen (2005, p. 149).

28. Continuités : Benichou-Safar (2004, p. 98, 123-124). Sacrifices d'enfants au Levant : Lipiński (1988) ; Aubet (2001, p. 246-248) ; Stavrakopoulou (2004, p. 141-299) ; Finsterbusch (2007) ; Lange (2007). Voir Xella (2012a, p. 4-5) pour un résumé adéquat des sources bibliques.

29. Quinte-Curce, 4.3.23. Sur de possibles motivations démographiques, L. Stager et Wolff (1984).

30. Xella (2010, p. 261). Une tentative d'identifier un tophet à Tyr (Conheeney et Pipe, 1991 ; Sader, 1991 ; Seeden, 1991) a été totalement réfutée (Amadasi Guzzo, 1993 ; Bartolini, 1993 ; Moscati, 1993b) : les restes incinérés sont ceux d'adultes et non pas d'enfants.

31. Bonnet (2011a ; 2011b) ; Quinn (2011a).

32. S. Hall (1990, p. 226-227).

33. Bonnet (2011b, p. 382).

34. Voir Xella (1991, p. 34-42, 157-160) pour une synthèse des manifestations de Baal Hammon à l'Est, voir aussi Bordreuil (1986) sur l'amulette datée par la forme des lettres.

35. Berthier et Charlier (1955, p. 167 [cat. 1 GR] et 168-169 [cat. 3 GR]) donnent leurs noms : Θιτιθ et Θευνειθ.

36. Pritchard (1982).

[37](#). Bordreuil (1987, p. 80-81), auquel on pourrait ajouter un exemple tyrien qui daterait, semble-t-il, du VII^e ou VI^e siècle (Sader, 2005, n° 13).

[38](#). Garbati (2013, p. 56-59, 2015a, p. 343-345).

[39](#). Serv., *ad Aen.*, 4.680, avec Garbati (2013, p. 55).

[40](#). *CISem*, I, n° 3914 ; pour l'interprétation et la bibliographie, voir Bordreuil (1987, p. 79-80).

[41](#). Pour la datation du IX^e siècle de l'établissement de Huelva, voir González de Canales *et alii* (2006) : sur 8 009 fragments de céramique étudiés environ la moitié étaient d'origine locale et la moitié de « tradition phénicienne », même si l'on ignore s'il s'agissait d'importations ou de productions locales. Il y avait, en revanche, 33 fragments de céramiques grecques. La céramique la plus ancienne trouvée dans les fouilles en cours tuniso-espagnoles à Utique pourrait dater du IX^e siècle, et être aussi ancienne que Huelva elle-même, mais certainement bien plus ancienne que les plus vieilles céramiques trouvées à Carthage (López Castro *et alii*, 2014, p. 206). Une récente bibliographie sur les établissements du début du VIII^e siècle à Lixus et à Castillo de Doña Blanca, près de Gadès, a été rassemblée par Maraoui Telmini *et alii* (2014, p. 142-144) ; de nouvelles données en faveur d'une datation au IX^e siècle pour l'établissement de Gadès elle-même, est discutée par Celestino et López-Ruiz (2016, p. 141).

[42](#). Strabon, 3.5.3. Sur la localisation du sanctuaire, voir Maya Torcelly *et alii* (2014).

[43](#). Acquaro (1989, p. 15-16).

[44](#). Darius : Just., *Epit.*, 19.1.10. On ne sait pas si Darius avait une juridiction compétente ; dans la même communication, il réclame une alliance (19.1.12). Prag (2010, p. 57) voit là un doublet de l'incident impliquant Gélon, sur lequel voir Plut., *Mor.*, 175 A et 552 A, et Théophraste, fr. 586, Fortenbaugh, *apud. Schol.*, Pind., *Pyth.*, 2.2. J'ai suggéré, dans le passé, que le récit de Diodore selon lequel le rite aurait

été célébré avec une ferveur inhabituelle pendant l'attaque de la cité de Gélon, Syracuse, pourrait souligner son caractère artificiel (Quinn, 2011a, p. 404n10) ; je m'interroge désormais pour savoir s'il pourrait avoir traduit le besoin des Carthaginois d'une réponse appropriée à l'interférence plus ancienne de Syracuse. Iphicrate : Porph., *Abst.*, 2.56.

[45](#). L. Stager (1980, p. 4-5), également discuté dans Melchiorri (2013, p. 229).

[46](#). D'Andrea et Giardino (2011) discutent des différentes versions de cette thèse, proposées par Aubet, Acquaro, Bernardini et Moscati, avec un commentaire intéressant sur les excentricités des derniers de la liste (p. 134-136). Paolo Bernardini a récemment proposé un modèle séduisant des migrations levantines fondé, non pas sur l'existence de régions séparées habitées par des colons ayant des objectifs différents, mais sur une hiérarchie des établissements dans tout l'Ouest, avec Gadès, Carthage, Sulcis et Motyé sortant du lot en tant qu'établissements de grande importance contrôlant et coordonnant les activités des centres commerçants de plus petite taille (Bernardini, 2013).

[47](#). Bechtold (2008, p. 75) (sur Carthage) ; van Dommelen et Gómez Bellard (2008b, p. 232-233). C'est également vrai des colonies grecques de la même époque dans le sud de l'Italie : voir van Dommelen (2005, p. 147).

[48](#). Arnaud (2005, p. 154-155), et p. 152-153, sur les problèmes des routes alternatives des détroits de Messine et de Bonifacio, et p. 158-160, sur quelques exemples de durée des voyages ; Vella (2005, p. 444), sur l'importance stratégique de Malte.

[49](#). van Dommelen et Gómez Bellard (2008b, p. 174-177).

[50](#). D'Andrea et Giardino (2011, p. 139-140).

[51](#). Livre des Rois, 2, 23:10. Le message moral de Josué est relativisé par le fait qu'il a, au même moment, sacrifié les prêtres des autres cultes que celui de Yahweh (Livre des Rois, 2, 23:20) ; cette

interdiction n'a pas eu beaucoup de succès comme le montrent les autres références à cette pratique. Je remercie Brian Schmidt pour nos échanges sur ce passage.

[52](#). Euseb., *Praep. Evang.*, 4.6.11 = Philon, *BNJ*, 790 F 3b.

[53](#). Just., *Epit.*, 18.4-6. Les liens sociaux et religieux impliqués par l'existence possible d'un tophet à Amathus, discutés plus haut dans la note 22, auraient rencontré un écho intéressant dans l'épisode relaté par Justin au cours duquel le bateau d'Elissa enlève un prêtre et quatre-vingts jeunes femmes à Chypre sur le chemin de Tyr à Carthage.

[54](#). Je remercie Joseph Greene pour cette suggestion après une conférence à Tufts.

[55](#). Shepherd (1995).

[56](#). Sur l'histoire et la culture des Mozabites, voir *Enc. Berb.*, s.v. M'zab ; Bierschenk (1988) ; J. Miller (1994) ; Brett et Fentress (1996). Je remercie Elizabeth Fentress pour m'avoir suggéré cette comparaison et m'avoir aidé à lui donner du sens.

[57](#). Polyb. 3.22.

[58](#). Par exemple, Bernardini (1996, p. 34) ; Aubet (2001, p. 255 ; 2009, p. 266) ; Acquaro (2002, p. 87).

[59](#). Maroui Telmini *et alii* (2014).

[60](#). van Dommelen et Gómez Bellard (2008b, p. 237).

[61](#). Ciasca (2002, p. 124-126). Il y a des exceptions : le tophet de Karales aurait été sur la côte à l'ouest de la ville.

[62](#). Sur Hadrumète, voir Bénichou-Safar (2010).

[63](#). Bénichou-Safar (2004, p. 34-66) ; Bernardini (2005b, p. 59-60 ; 2008, p. 645-649).

[64](#). Pour plus de détails sur la stratigraphie et le développement des stèles à Carthage, voir Quinn (2011a).

[65](#). Bisi (1967, p. 23-48 ; 1971) ; Moscati (1986, p. 86-88) ; Oggiano (2008) ; Quinn (2011a, p. 392-396) ; Bétyles : Mettinger (1995) ; P. Stewart (2008).

[66](#). Sur les figurines féminines à l'est, voir E. Stern (2010, p. 11-15).

[67](#). Un exemple d'idole-bouteille se trouve sur une stèle non datée d'Akhziv : voir Moscati (1965). Voir Dridi (2004) pour la chronologie de l'idole-bouteille et une tentative d'interprétation. Sur la chronologie et (plus brièvement) sur l'interprétation du motif en losange, voir Ruiu (2000).

[68](#). Synthèse des exemples et bibliographie, voir Lipiński (1995, p. 211-213).

[69](#). Les stèles des tophets ont été l'objet de nombreux travaux et font l'objet d'une gigantesque bibliographie : parmi les synthèses utiles, Bisi (1967) et (plus brièvement) Moscati (1992c).

[70](#). Ciasca (1992, p. 135).

[71](#). Pour plus de détails et des références exhaustives, voir Quinn (2013b, p. 35-36).

[72](#). Les bases de données pour Sulcis ($n = 825$) sont empruntées à Bartoloni (1976), et pour Carthage à Bartolini (1986) ($n = 628$) et Brown (1991) ($n = 612$). Gaifman (2008) fait remarquer que le terme « bétyle » peut induire en erreur, en particulier quand il est employé sans discernement pour toutes sortes d'objets aniconiques ou monument du Proche-Orient.

[73](#). Carthage : Bartolini (1986). Motyé (Moscati et Uberti (1981). Tharros : Moscati et Uberti (1985). Nora : Moscati et Uberti (1970). Pour plus de données et de références, voir Quinn (2013b, p. 37).

[74](#). Les stèles d'Hadrumète n'ont jamais été totalement publiées, mais on en a des présentations partielles dans Cintas (1948) ; Bisi (1967) ; Moscati (1996) (avec de nouvelles données) ; voir aussi, plus récemment, Bénichou-Safar (2010) ; Fantar (2012). Voir aussi McCarty (2011) pour un compte rendu détaillé des problèmes posés par la publication des données en provenance d'Hadrumète ; Quinn (2013b, p. 38-39) pour une présentation plus détaillée des observations présentées ici.

[75](#). Divinités sur un trône : McCarty (2011, p. 217-218). Triples bétyles : Cintas (1948, p. 24) ; *cf.* Moscati et Uberti (1970, p. 34-35) ;

Moscato et Uberti (1985, p. 78) ; Moscato (1996, p. 251).

76. Moscato (1966a, p. 198) ; Moscato et Uberti (1981, p. 45-46, 50-51).

77. Moscato et Uberti (1981, p. 62) ; Bondi (1996, p. 77-78).

78. Trônes : Moscato et Uberti (1981, p. 55, n° 1004 [avec un personnage assis], 1010). Citations : Moscato (1967, p. 63-64).

79. Malkin (2011, p. 26-27).

80. Ciasca (1992, p. 139).

81. Bondi (1995, p. 230). Pour comprendre l'impact limité de l'impérialisme républicain romain sur l'île, on peut comparer les données d'une étude générale sur la Sardaigne rurale qui montre une étonnante continuité dans les modes de colonisation et sur les sites eux-mêmes de la fin du v^e siècle au 1^{er} siècle av. J.-C. (von Dommelen et Gómez Bellard (2008b, p. 172).

82. Quinn (2011a, p. 396-398) pour plus de détails sur ce tournant et ses modèles orientaux.

83. Shelby Brown a tenté d'expliquer les différences de qualité et d'épaisseur des stèles en référence à une détérioration générale des normes au cours des guerres puniques, résultant des problèmes économiques rencontrés par la cité (Brown, 1991, p. 74, 82-89, 108, 113-116). Je ne vois aucune raison d'interpréter ces différences comme des changements au fil du temps, plutôt que comme un choix économique, en particulier depuis que de nouvelles données montrent la prospérité croissante de Carthage à cette période : voir la discussion plus approfondie dans Quinn (2011a, p. 399-400).

84. Brown (1991). Sur certaines des stèles les plus anciennes, on trouve des branches feuillues qui semblent être des palmes : voir, par exemple, Bartolini (1976, n° 572, 597). On trouve aussi deux palmiers sur des stèles de Cirta, l'une dessinée, l'autre stylisée, et présentant peu de ressemblances avec celles trouvées à Carthage, mais toutes les deux placées au centre du champ visuel : *EH*, pl. XX, A ; XXII, C ; voir aussi

Bertrand et Szzymer (1987, p. 68-69). Sur la découverte occasionnelle de palmes à Hadrumetum, voir Moscati (1996, cat. B, discuté p. 254) ; Fantar (2012, p. 101). Ailleurs, une stèle, à Motyé (Moscati et Uberti, 1981, n° 318), et à Monte Sirai (Bondi, 1972, n° 55), présente des palmes surmontées de lunettes jouant le rôle de colonnes dans la représentation du sanctuaire. Bartolini (1986, n° 1234) revient sur une possible représentation très fragmentaire d'une palme, à Sulcis. La palme est également présente sur des rasoirs de Carthage de la même époque : Acquaro (1971, p. 87, 91, 92).

85. Ferjaoui (1991).

86. Bénichou-Safar (2004, p. 105-106, et 115, 118).

87. Lancel (1995, p. 117-120). Polybe prétend qu'à la fin du III^e siècle, la voix du peuple était devenue prépondérante dans les débats de la cité (6.51).

88. Greene (1992) ; Greene et Kehoe (1995). Sur la méthodologie de cette étude, voir Quinn (2003, p. 12n23).

89. En plus des exemples discutés ici, voir Quinn (2013b) pour une discussion sur les stèles trouvées à Lilybaeum, fondée par Carthage après la destruction de sa voisine Motyé (Dio. Sic., 22.10.4), et les liens faits avec Carthage et Hadrumète. Comme on n'est pas certain qu'ils étaient liés à l'existence de tophets (voir, plus haut, note 25), je ne les ai pas pris ici en considération.

90. App., *Pun.*, 94.

91. Moscati (1996, stèle S).

92. Bertrand et Szzymer (1987, p. 88-91). Sur ce sanctuaire en général et le catalogue de ses stèles, voir Berthier et Charlier (1955) ; Bertrand et Szzymer (1987).

93. McCarty et Quinn (2015, p. 177).

94. Bertrand (1993, p. 7).

95. Cf. Brown (1991, p. 111).

96. Bertrand (1993, p. 7).

97. Sur l'interprétation de cette phrase, voir Amadasi Guzzo (2007-2008, p. 350-353).

98. Un grand-père est parfois ajouté : Bertrand et Sznycer (1987, p. 84).

99. Moscati et Uberti (1985, p. 51-57) ; voir aussi Moscati et Uberti (1970, p. 43-45).

100. Stèles de Monte Sirai : Bondi (1972, 1980).

101. Polyb., 3.24.11 ; cf. 3.22.9. Un passage réputé pour son obscurité du Pseudo-Aristote mentionnant une interdiction de la plantation d'arbres fruitiers sur l'île pourrait aussi être en rapport ([Arist.], *Mir. Ausc.*, 100). Néanmoins Whittaker montre que le seul représentant officiel carthaginois après la première guerre punique est un boétharque en Sardaigne (Whittaker, 1978, p. 72, sur Polyb., 1.79.2). Voir aussi Bondi (2008).

Chapitre 6. Un Melqart méditerranéen

1. Josèphe, *AJ*, 8.146, où on dit que la même information provient des archives de Tyr, par l'intermédiaire de Ménéandre ; cf., *Ap.*, 1.118-119 pour la même information. Sur Melqart, voir Bonnet (1986 ; 1988) ; Bernardini et Zucca (2005).

2. Sur Melqart et Carthage, voir Bonnet (1988, p. 165-186).

3. Just. *Epit.*, 18.7.7 ; Curt., 4.3.22, avec Diod. Sic., 13.108.4.

4. Arr., *Anab.*, 2.24.5 ; Curt., 4.2.10.

5. Tite-Live, 33.48.3.

6. Polyb., 31.12.12.

7. Philistos, *BNJ*, 566 F 47, avec le commentaire.

8. *BNJ*, 566 F 60 (= Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 1.74.1) avec Feeney (2007, p. 92-95).

9. *BNJ* 566 F 82. L'histoire du rejet du roi local africain Hiarbas par Elissa, constitue une inversion du résultat ainsi que du genre dans les

histoires standard grecques à propos de mariages coloniaux avec des femmes indigènes (ou de viols) : voir Dougherty (1993, p. 66-76).

10. App., *Pun.*, 1.

11. Haegemans (2000, p. 280-281) suggère qu'elles proviennent en fait de Carthage, une source plus évidente de connaissance « tyrienne » pour un historien sicilien, que de Tyr elle-même, avec *BNJ*, 566F 81b = Polyb., 12.28a.3 pour Timée (où, comme le remarque Haegemans, le mot « tyrien » n'est pas certain).

12. Histoire de la fondation : *BNJ*, 783 F 1 = Josèphe, *Ap.*, 1.125. Sources tyriennes : *BNJ*, 783 T 3a = Josèphe, *AJ*, 8. 144 ; voir aussi T 3b, 3c, F 1, 4 et 7, tous de Josèphe. Sur la crédibilité des racines carthaginoises ou tyriennes dans l'histoire de la fondation de Carthage, voir aussi Aubet (2001, p. 215-217 ; 2009, p. 233-234) et Maraoui Telmini *et alii* (2014), avec une bibliographie exhaustive, y compris les réserves importantes faites par Bonnet (2006a, p. 370-371).

13. Jenkins (1977, p. 27) – avec références – remarquant aussi l'allusion aux coquillages murex, une des sources de la prospérité de Tyr, dans la forme de la coiffure. Il manifeste une légère préférence pour une identification avec Artémis qui est parfois représentée avec une coiffure semblable, ce qui indiquerait un lien avec le lion au revers, ou même Tinnit, en référence à son association avec Artémis sur une inscription bilingue datant de la période hellénistique trouvée à Athènes où un « Abdtinnit », selon le texte phénicien, rendrait son nom comme « Artemidoros » en grec (Jenkins, 1997, p. 28-31, avec *CISem*, I n° 116). Il n'y a pas, néanmoins, de liens réguliers entre les images figurant sur les deux faces des pièces carthaginoises, et « don d'Artémis » est une traduction osée pour « esclave de Tinnit ».

14. Virg., *Aen.*, 1.338-368 et livre 4 ; Just., *Epit.*, 18.4-6.

15. Just., *Epit.*, 18.5.9. Le nom des collines Byrsa à Carthage dérive probablement du mot sémite BRT, qui signifie « forteresse » ou « citadelle fortifiée » (Aubet, 2001, p. 216). Voir Svenbro et Scheid (1985) pour une enquête en profondeur sur cette épisode de « bursa »

qui confirmerait, selon eux, les origines gréco-romaines de la présentation de Didon comme une incarnation de la « foi punique » et de toute l'histoire comme faisant partie de la propagande antipunique (p. 338). Il est évidemment possible que ce détail soit présent chez Timée mais qu'il semble sans intérêt pour le compilateur du traité *Sur les femmes* (ce que suggèrent Svenbro et Scheid [1985, p. 330]) ; comme il s'agit néanmoins d'un des aspects les plus spectaculaires de ce récit, cette omission serait surprenante.

16. Just., *Epit.*, 18.4.15.

17. Álvarez Martí-Aguilar (2014, p. 25-26). Pour les piliers en or et en émeraude à Tyr, voir Hdt., 2.44 ; pour les olives sacrées, voir Ach. Tat., 2.14.5 ; pour les piliers en bronze à Gadès, voir Strabon, 3.5.5 ; Pophr., *Abst.*, 1.25 ; Philostrate, *Apollonius de Tyane*, 5.5, ajoute qu'il y avait aussi des « olives d'or de Pygmalion ».

18. Jenkins (1978, p. 5-35, série 5), avec Prag (2011, p. 4-5) ; Nitschke (2013, p. 265-266) ; Yarrow (2013, p. 354-357).

19. BT MLQRT : *CISem.* I, n° 4890, 4894, 5575 ; on trouve aussi la mention du dieu sur une inscription dans le tophet, datant probablement du III^e ou du II^e siècle (*CISem.*, I, n° 5510, avec Bonnet [1988, p. 169-170]). Sur les « réanimateurs » : Bonnet (1988, p. 174-179) ; Garbati (2015b, p. 40) avec références. NdT : j'ai suivi ici Colette Jourdain-Annequin qui emploie ce néologisme de « ressusciteur » dans *Héraclès aux portes du soir*, Besançon, 1989.

20. Bonnet (1988, p. 170-171) avec références.

21. Malkin (2005, p. 243).

22. Vell. Pat., 1.2.3 ; pour la datation des premières fondations phéniciennes à l'Ouest, voir aussi Strabon, 1.3.2. Même si l'on n'a pas de preuve archéologique d'établissements sur ces sites à cette date très ancienne, des sédiments de la fin de l'âge du bronze dans des mines d'or espagnoles ont été trouvés dans le port de Sidon (Demand, 2011, p. 221).

23. Strabon, 3.5.5. L'histoire pourrait avoir été empruntée par Strabon à Ephore (IV^e siècle) ou Timée (III^e siècle) : Lasserre (1966, p ; 86), mais il aurait pu aussi la trouver chez Posidonius. Pompon., 3.46 affirme aussi une fondation tyrienne.

24. *Schol. Dionys. Per.*, 454.

25. Philostrate, *Pollonius de Tyane*, 5.5 ; Porph., *Abst.*, 1.25 ; Pompon., 3. 46 ; Sil., 3.14-60.

26. Fondation d'Utique par les Tyriens : Vell. Pat., 1.2.3 ; pour des récits plus tardifs, voir Joseph, *AJ*, 8.146 et *Ap.*, 1.119, où le compte rendu est attribué à Ménéandre d'Éphèse, et Just., *Epit.*, 18.4.2, avec [Arist.], *Mir. Ausc.*, 134, sur une date plus ancienne pour la fondation de la cité. Temple d'Apollon : Plin., *HN*, 16.216. Sanctuaire à Lixus : Plin., *HN*, 19.63.

27. Just., *Epit.*, 44.5.1-4 5 [traduction française de Marie-Pierre Arnaud-Lindet, modifiée par moi].

28. Dans le récit de Strabon de la fondation de Gadès, les fondateurs tyriens de la colonie sont clairement distingués des futurs habitants de Gadès (3.5.5).

29. Álvarez Martí-Aguilar (2014, p. 3-5).

30. Polyb., 2.1.5-6.

31. *CIL* II, n° 1927, 1929.

32. Strabon, 3.1.7 ; voir Álvarez Martí-Aguilar (2014, p. 27n19) pour la confusion fréquente entre Calpe et Carteia.

33. Sil. 3.1-4.

34. Just., *Epit.*, 18.5.12.

35. Álvarez Martí-Aguilar (2014, p. 20).

36. Nonnus, *Dion.*, 40.469-534. Il est malheureusement impossible de déterminer une date ou le contexte de la source de Nonnus (Grottanelli, 1972 ; Bonnet, 1988, p. 31-33). Giuseppe Garbati suggère que le rôle joué par Melqart dans l'histoire de la fondation de Carthage, y compris telle que rapportée par Trogue Pompée sous le règne

d'Auguste, a été surestimé, suggérant de manière plausible que la phrase *sacris Herculis (...) repetitis*, Just. *Epit.*, 18.4.15, doit être comprise comme une référence à Elissa « réinstituant » ou « retrouvant » les *sacra* à Tyr, plutôt que les « rapportant » avec elle à Carthage (2015b, p. 198). Je suspecte la lecture traditionnelle d'être la plus facile, mais l'ambiguïté est significative en elle-même, et on pourrait se demander dans quelle mesure cette histoire ramène à Carthage des éléments d'histoire déjà existants à Gadès et à Tyr.

37. Cf. Garbati (2015b, p. 200).

38. *ICO Sard 32* : ḲDN ḲLM HQDŠ MLQRT' L HŠR. Il est possible que le nom propre MQM trouvé sur une inscription du iv^e siècle à Tharros (*ICO Sard 24*) ne soit pas seulement relatif à la phrase MQM ḲLM, « ressusciteur du dieu » trouvée à Carthage, mais aussi dans un lieu de culte à Melqart à Tharros, et peut-être même la cérémonie de l'*egersis* : voir Bonnet (1988, p. 260-261). Une identification du sanctuaire de Melqart à Olbia dans le nord-est de la Sardaigne (D'Oriano, 1994) est proposée sur la base d'une juxtaposition ingénieuse, mais très spéculative, de trois types d'indices : un fragment du visage d'Héraclès en terre cuite trouvé « près » des fondations d'un temple archaïque fouillé en 1939 ; un fragment d'une statue grandeur nature en terre cuite moulée d'Héraclès du même type trouvée dans le golfe d'Olbia outre une amphore du ii^e siècle av. J.-C. ; et une inscription peinte quasiment illisible en latin ou néo-punique sur un mur de l'église qui a remplacé le temple, qui devait comporter une vocalisation rendant le punique MQR comme « Makar ».

39. Giuseppe Garbati a rassemblé des références et une bibliographie ainsi qu'une liste de phrases semblables sur plusieurs inscriptions du ii^e au i^{er} siècle en Phénicie même, la plupart à Tyr, qui font aussi référence à Melqart BŠR (« de/sur le rocher », ou simplement « à Tyr ») : Garbati

(2012, p. 162-163, 167 ; 2015b). Garbati (2012, p. 161) discute aussi de la possibilité d'un exemple plus ancien (entre le v^e et le iv^e siècle) mais remarque que cette interprétation est très controversée.

40. Garbati (2012, p. 168).

41. Voir chapitre 2, pour une discussion plus approfondie.

42. Strabon, 3.5.5 ; 3.4.6 ; 3.1.7.

43. Abdmelqart : Bonnet (1988, p. 267). Monnaie de Rosh Melqart : Jenkins (1971, p. 53-69). Certains chercheurs pensent que la phrase RŠ ou (RŠ) MLQRT ne fait pas référence à une cité mais à un groupe de peuples, les « Élus » ou les « Chefs » de Melqart : voir Manfredi (1985), avec Bonnet (1988, p. 268n106) ; Mildenberg (1993). C'est difficile à concilier avec les données épigraphiques qui incluent des inscriptions mentionnant « le peuple de Rosh Melqart » (M RŠMLQRT) (Lipiński, 1995, p. 237n107 ; Amadasi Guzzo, 1997).

44. Amadasi Guzzo (1997) privilégie une identification avec Sélinonte ; pour une discussion des différentes possibilités, voir Bonnet (1988, p. 267-269), où l'hégémonie de Carthage sur Héracléa Minoa dans la période concernée pourrait être sous-estimée. Pour les vicissitudes de Héracléa Minoa du milieu du iv^e siècle au milieu du iii^e, voir Diod. Sic, 16.9.4 (carthaginoise en 357 av. J.-C. ; sur cette question, voir également Plut., *Dion*, 25.5) ; 19.71.7 (confirmée comme carthaginoise en 314 av. J.-C.), 20.56.3 (prise par Agathocle après une période inconnue d'indépendance par rapport à Carthage, en 307 av. J.-C.) ; 22.10.2 (prise aux Carthaginois par Pyrrhus en 277 av. J.-C.). Sur les origines de « Minoa » en tant que colonie de Sélinonte, voir Hdt., 5.46. Les données disponibles suggèrent qu'elle a acquis son nom grec supplémentaire d'Héracléa quand elle fut prise par Euryleon, un partisan du Spartiate Dorieus à la fin du vi^e siècle : selon Hérodote, Dorieus voulait fonder une colonie appelée Héracléa (5.43) et selon Diodore, dans un passage néanmoins confus, il y parvint (4.23).

45. Ptol. *Geog.*, 4.3.13, avec Vella (2002).

[46.](#) Diod. Sic., 20.14.1.

[47.](#) Hdt., 2.44.

[48.](#) Malkin (2011, p. 8).

[49.](#) Hdt., 2.44. Il continue en rapportant un voyage à Thasos même, où il avait trouvé un temple d'Héraclès construit par les Phéniciens cinq générations avant la naissance d'Héraclès, fils d'Amphitryon, en Grèce. Selon Pausanias (5.25.12), les Thassiens célébraient initialement le même Héraclès que les Tyriens, puis, une fois devenus grecs, ont basculé en faveur d'Héraclès (le Grec), fils d'Amphitryon. Sur le culte d'Héraclès à Thasos qui pourrait avoir intégré des traits d'un Melqart plus ancien, voir Bonnet (1988, p. 351-371) et Malkin (2011, p. 132-133), avec une bibliographie exhaustive.

[50.](#) Héraclès tyrien : Diod. Sic, 17.40.2 ; Arr., *Anab.*, 2.16.14. Pour sa priorité en relation avec l'Héraclès grec, Hdt., 2.44 ; Arr., *Anab.*, 2.16.1-2 ; Lucien, *Syr. D.*, 3. Sur l'Héraclès égyptien, dont on dit aussi qu'il a précédé l'Héraclès grec : Hdt., 2.43-44 ; Diod. Sic., 1.24.1-6 ; 5.76.1-2 ; Arr., *Anab.*, 2.16.2, avec Garbati (2010, p. 172). Sur Héraclès le Dactyle : Bonnet (1988, p. 380-388) ; Garbati (2010, p. 172). Sur le grand nombre de dieux connus comme Héraclès : Cic. *Nat. D.*, 3.42.

[51.](#) Miles (2010, p. 105), avec références. Sur la relation entre Héraclès et Melqart, voir Bonnet (1988, p. 346-371 ; 2005) ; Jourdain-Annequin (1989) ; Bonnet et Jourdain-Annequin (1992) ; Malkin (2005 ; 2011, p. 119-141), tous avec une bibliographie utile.

[52.](#) Miles (2010, p. 105) avec références.

[53.](#) Bonnet (2005, p. 20) ; *cf.* Malkin (2005, p. 238-241 ; 2011, p. 120-124).

[54.](#) Jourdain-Annequin (1989, p. 95-169). Il faut noter que la localisation des mythes reste très flexible, et Lixus et Gadès ne sont que des possibilités parmi d'autres.

[55.](#) Malkin (2011, p. 126).

[56.](#) Curt., 4.2.2-3.

[57.](#) Arr., *Anab.*, 2.15-24 ; Diod. Sic., 17.40-46 ; Curt., 2-4, avec Bosworth (1980), ad 2.15.6. Sur les motifs d'Alexandre, voir Amitay (2008).

[58.](#) Nitschke (2013, p. 267) pour cette suggestion.

[59.](#) Sil., 3.32-44 ; Philostrate, *Apollonios de Tyane*, 5.5.

[60.](#) Bonnet (1997, n° 12-26, 37-42) avec la prudence nécessaire.

[61.](#) Jenkins (1978, p. 9).

[62.](#) Nitschke remarque qu'il y a des pièces de Kition des v^e et iv^e siècles représentant Héraclès, mais qu'un lien spécifique avec Melqart est difficile à prouver dans le contexte chypriote où (comme on l'a déjà noté) on retrouve l'imagerie relative à Héraclès dans les sanctuaires dans une grande variété de dieux différents (2013, p. 267n49, avec une bibliographie exhaustive).

[63.](#) Voir Counts (2008) pour ces figures (7-9) et pour la tradition visuelle proche-orientale qu'elles exploitent (11-12) ; cf. Jourdain-Annequin et Bonnet (2001, p. 199-202). Cette iconographie chypriote apparaît aussi à Amrit sur la côte levantine à partir du v^e siècle, où Giuseppe Garbati (2010) a montré de manière convaincante que le genre est plus associé avec Eshmoun que Melqart.

[64.](#) Counts (2008, p. 10) remarque que dans les représentations grecques où il combat le lion de Némée, Héraclès est nu ou porte une armure. L'imagerie des travaux d'Hercule apparaît dans l'art chypriote au début du premier millénaire av. J.-C., et peut-être même plus tôt : voir Jourdain-Annequin et Bonnet (2001, p. 203).

[65.](#) Counts (2008, p. 10). De manière semblable on a trouvé dans la nécropole de Tharros, datant de la fin du v^e ou du iv^e siècle, des scarabées, des céramiques, des lampes, et des brûleurs d'encens représentant Héraclès avec ses attributs grecs habituels, ainsi que des vases grecs des vi^e et v^e siècles représentant ses aventures mythologiques, mais sans indices supplémentaires qui permettraient de penser qu'il s'agissait de représenter Melqart : Bernardini et Zucca

(2005, cat. 23-27) ; noter également cat. 9, un socle de statue du IV^e siècle de Sulcis représentant Héraclès avec sa peau de lion et sa massue, et ces représentations possibles de Melqart sont aussi illustrées à la cat. 26. On trouve aussi des images d'Héraclès sur des objets à Carthage : n° 24 et 25, avec Nitschke (2013, p. 269), qui pense qu'un de ces objets présente aussi des références visibles à la tradition mythique levantine.

66. Counts (2008, p. 19-21). Une figure étrange, courte, qui apparaît sur une coupe en argent du VIII^e siècle en provenance d'Idalion, portant une peau de lion et transportant un lion (Louvre, AO 20134, discutée et reproduite dans Jourdain-Annequin et Bonnet [2001, p. 204-205]) semble plus probablement être un précurseur de ce Maître du Lion qu'une simple tentative de représenter Héraclès et/ou Melqart.

67. Sil., 3.30-31 ; Philostrate, *Apollonios de Tyane*, 5.5 ; Hdt, 2.44, pourrait suggérer la même chose de Tyr.

68. Bonnet (2007, p. 1). Si c'est le cas, il y a alors quelques images entre le VI^e et le V^e siècle de scarabées en provenance de Chypre et d'Ibiza et un rasoir du III^e siècle en provenance de Carthage, qui pourraient être interprétés, avec prudence, comme des représentations du même personnage : voir Bonnet (1997, n° 3, 4, 7).

69. J. Elayi et A. Elayi (2009, p. 265-271), avec le catalogue p. 47-176 (Groupe II).

70. Nitschke (2013, p. 263-264).

71. Nitschke (2013, p. 261n34) ; certainement moins favorable à cette identification, J. Elayi et A. Elayi (2009, p. 269-271) ; et contre, Bonnet (1988, p. 85 ; 2007).

72. Jenkins (1971, p. 55), avec Nitschke (2013, p. 265). On a trouvé deux images semblables sur des pièces en provenance de Solonte (Jenkins, 1971, p. 74, n° 21-22) ; elles sont appariées avec un cheval et un thon au revers, et le même poisson est également apparié avec une tête d'Héraclès de style grec (n° 23).

73. Les indices fournis par Manfredi (1995, p. 463-477) sont le moyen le plus simple de passer en revue ce matériel numismatique, même si les représentations d'Héraclès ne sont pas nécessairement des représentations de Melqart ; voir aussi Bonnet (1997, n° 32, 34, 35) avec des références et toute la prudence qui s'impose pour ce type d'identifications. Nitschke (2013, p. 267-268) a récemment discuté de manière intéressante du type mâle problématique que l'on trouve sur les pièces barcides frappées en Espagne au III^e siècle, qui à la toute fin, fait référence à Héraclès et donc, peut-on imaginer, à Melqart.

74. *CISem.*, I, n° 22 et 22bis = *KAI*⁵ n° 47 = *ICO* Malte n° 1-1bis = *IG* XIV, n° 600.

75. Miles (2010, p. 108-109).

76. Paus., 10. 17.2 ; avec Grottanelli (1973) ; Bonnet (1988, p. 160, 250-253 ; 2005, p. 23-24), qui discute, entre autres choses, l'identification ou la confusion présente dans ce compte rendu entre un Héraclès tyrien et un Héraclès égyptien. Sur Makeris, comme une manière raisonnable de rendre la manière sarde de dire Melqart, voir Grottanelli (1973, p. 153), avec Bonnet (1988, p. 252-253 ; 2005, p. 24n32).

77. Sur Sid Babi, voir Garbati (2008, p. 95-99).

78. Bonnet (2005, p. 25-27) suggère de manière intéressante que les histoires du dieu sarde Iolus, également assimilé à Sardus Pater et supposé neveu d'Héraclès, seulement présent ici, sont un contre-mythe grec.

79. *CISem.*, I, n° 256. On trouve aussi trois SidTinnits : *CISem.*, I, n° 247-249.

80. Bonnet (2005, p. 23) (« La legittimazione del dominio colonial esercitato sulla Sardegna »), également p. 24-25 ; voir aussi Miles (2010, p. 104).

81. Garbini (1997) ; avec Bernardini (2005a, p. 126).

82. Sur Carthage, voir Miles (2010, p. 104-105) ; sur une cité sarde, probablement Néapolis, voir Bonnet (1988, p. 254-255) ; Bernardini (2005a, p. 126).

83. Manfredi (1995, NB n° 202). Des palmes apparaissent à côté d'abeilles sur certaines pièces d'Ibiza de 125-75 av. J.-C. (Manfredi, 1995, PIBB n° 104) et sur une pièce de Malaca de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. (Manfredi, 1995, PIBB n° 104). Je discuterai des pièces des rois numides au chapitre 8.

84. Amadasi Guzzo et Xella (2005). Pour un parallèle avec Chypre, voir Lipiński (1995, p. 289-292).

85. Divinité chypriote : Lipiński (1995, p. 290-291). Associations à la même époque entre Eshmoun de Sidon et Melqart de Tyr : Garbati (2010, p. 162).

86. Polyb., 3.22-23 pour le premier traité et 24 pour le second, avec Tite-Live, 7.27.3 pour la date probable de 348 av. J.-C.

87. Gadès : Sall., *Hist.*, 2 fr. 5, Maurenbrecher ; Pline, *HN*, 4.120 ; Avenius, *Ora Maritima*, 85, 265-266. Carteia : Strabon, 3.2.14 ; Pompon., 2.96 ; Pline, *HN*, 3.7. Sur les débats à propos de la localisation de Mastia-Tarseion et sa pertinence pour les intérêts carthaginois dans l'Ibérie du IV^e siècle, voir Álvarez Martí-Aguilar (2014, p. 32-33) avec références et bibliographie.

88. Diod. Sic., 17.40.3, 41.1-2, 46.4 ; Just., *Epit.*, 11.10.12-14 ; Curt, 4.3.19-20 (pour l'encouragement initial, voir 4.2.11, même s'il est difficile d'imaginer une source fiable pour un compte rendu de cette conversation privée). Sur les inconsistances du récit de Quinte-Curce, voir Bonnet (2015, p. 81). Plus généralement, sur les relations entre Tyr et Carthage, voir J. Elayi (1981) ; Bonnet (1988, p. 166-167) ; Ferjaoui (1993, p. 27-46).

89. Just., *Epit.*, 11.10.13. Bonnet (2015, p. 82) remarque que le recours à une femme, comme chef, vient à l'appui des représentations des Phéniciens et des Carthaginois comme pareillement barbares.

90. Curt., 4.3.23. Ory Amitay suggère que l'« influence carthaginoise » était en jeu ici (2008, p. 101).

91. Pour des analyses sceptiques des sources grecques sur la colonisation grecque, voir, par exemple, Osborne (1998) ; Yntema (2000).

92. Parmi les nombreux exemples faisant de Tyr le moteur de la fondation des « colonies phéniciennes », y compris Carthage et Gadès, voir, par exemple, Bunnens (1983) ; Katzenstein (1997) ; Aubet (2006, p. 105-107). Aubet propose un modèle complexe où le temple tyrien de Melqart est subordonné au roi et au gouvernement de Tyr, et il considère les cadeaux occidentaux comme la preuve d'une participation politique active dans le projet colonial à l'ouest, de la part de la maison royale tyrienne (2001, p. 152-157, même si, p. 217, elle note la complexité toute particulière de la fondation de Carthage et le rôle qu'a pu jouer Chypre). Sur les hésitations, voir Bondi (1978) ; Ciasca (1989) (seulement en ce qui concerne le fondement contestable des assemblages mixtes de céramiques) ; Bernardini (2013).

93. Des origines civiques multiples des établissements levantins à l'ouest pourraient aussi expliquer l'histoire racontée par Hérodote : le refus des « Phéniciens » d'embarquer sur un navire égyptien en 525 av. J.-C., pour combattre leurs « enfants » de Carthage, avec lesquels ils étaient liés par les plus « grands serments » (Hdt., 3.19) ; le contexte permet de comprendre qu'il ne s'agit pas d'un synonyme employé par Hérodote pour « Tyriens ». Il faut aussi noter la description donnée par Pausanias, mentionné à la note 49, des Thasiens qui auraient, à l'origine, célébré le même Héraclès que les Tyriens, comme venant de Tyr « et d'autres parties de la Phénicie » avec Thassos, le fils d'Agénor (Paus., 2.25.12, qui n'est pas incompatible avec Hdt., 2.44). Cf. Malkin (2011, p. 211) sur la nature informelle de la plupart des colonies de l'Ouest, et Bondi (2014, p. 61) sur les preuves d'une colonie chypriote à l'ouest.

94. Héraklide Lembos, *Excerpta Politiarum*, fr. 59 Dilts.

95. Cf. l'interprétation assez différente de Malkin (2011, p. 123-124, 141).

Chapitre 7. Le premier Phénicien

1. Sur l'« impression maternelle », voir *Les Éthiopiennes*, 4.8, avec Plinie, *HN*, 7.52 et Zeitlin (2013, p. 77-78).

2. Héliodore, 10.41.4. « τοιόνδε πέρας ἔσχε τὸ σύνταγμα τῶν περὶ Θεαγένην καὶ Χαρίκλειαν Αἰθιοπικῶν ὃ συνέταζεν ἀνὴρ Φοῖνιξ Ἐμισηνός, τῶν ἀφ' Ἡλίου γένος, Θεοδοσίου παῖς Ἡλίοδορος. »

3. *C. Ord. Ptol.*², n° 21-22 = *C. Ptol. Sklav.*, n° 3 = Bagnall et Derow (2004, n° 64) ; *OGI*, n° 230 ; *SEG* 29, n° 1613 = Austin (2006, n° 193) ; Rey-Coquais (1989, p. 614-617), avec Bagnall (1976, p. 14-24) ; Grainger (1991, p. 66-67, 102-103) ; Capdetrey (2007, p. 248-250). Je remercie Boris Chrusbasik pour notre échange sur les limites des données pour cette période.

4. Millar (1983, p. 60) et le chapitre 4, note 61. Nitschke (2011, p. 87) a rassemblé toute la bibliographie sur l'« hellénisation » de la Phénicie, et voir Andrade (2013, p. 47) pour une appréciation plus positive.

5. Continuité locales politiques et institutionnelles : Millar (1989, en part. p. 87). Modèles architecturaux : Boksmati (2009). Umm el-'Amed : Vella (2000) ; Nitschke (2011). Kharayeb : Xella (2008, p. 74-75) ; Bondi *et alii* (2009, p. 59-60) ; Oggiano (2015). Langue des inscriptions : Nitschke (2011, p. 98).

6. Diod. Sic., 33.5.

7. Houghton *et alii* (2002, n° 1078-1083) (les modèles de proue et de massue sont sous la forme de deux versions légèrement différentes), avec commentaire à I.I.356, II.I.xix et II.I.19. La seule légende est « Roi Antiochos » en grec. Pour le contexte politique et économique, voir

Hoover (2004, p. 486-488) avec une discussion sur les pièces tyriennes plus anciennes et une iconographie locale qui furent émises brièvement sous Ptolémée V.

8. À l'opposé, la palme très différente sur les pièces des III^e et II^e siècles à Délos est une référence sans ambiguïté à la légende voulant qu'Apollon soit né sous un palmier.

9. Hoover (2004, p. 486) propose une interprétation très proche : « un symbole faisant allusion à la région de Tyr » ; voir aussi Bonnet (2014, p. 296) sur le palmier représenté sur les poids tyriens.

10. Méléagre, 7.428.13-14. C'est une affirmation plutôt caustique sachant qu'Antipater était en fait de Sidon. L'affirmation de Méléagre selon laquelle une palme ou un palmier peuvent évoquer le sens plus général de *phoenix*, expliquerait peut-être l'apparition régulière de palmes (différentes) sur la monnaie d'argent des années 140 émise par Beyrouth, Tir et Sidon, et un peu plus tard par Byblos et Ashkelon, avec des motifs différents. Sur ces pièces, voir Hoover (2004, p. 493-495).

11. Ach. Tat., 2.14.1-2.

12. Pour une discussion du phénomène en général, voir Mørkholm (1965 ; 1966, p. 125-130) ; Meadows (2001, p. 59-62) ; Hoover (2004, p. 488-492) (particulièrement utile pour le contexte politique et économique) ; Sawaya (2004, p. 109-111) ; Kosmin (2014, p. 238-242).

13. Sur la probabilité qu'Antiochos IV ait imposé un système monétaire quasi municipal, voir Meadows (2001, p. 60-62) qui suggère qu'il aurait pu être favorisé par les pratiques romaines, et Hoover (2004, p. 489-490).

14. Sur Tripoli, voir Houghton *et alii* (2002, vol. 2.1, p. 79, avec 2.2, p. 367) et sur Arados, voir Duyrat (2005).

15. Houghton *et alii* (2002, n° 1443-1447 [Byblos] ; n° 1148-1452 [Beyrouth] ; n° 1453-1460 [Sidon], où les dénominations sont étiquetées de B (les plus grandes) à E (les plus petites). Les types tyriens de la même époque sont les n° 1463-1471. Byblos avait reçu le

privilège de frapper des pièces avec une face locale à partir de la fin des années 170, mais a commencé en ne produisant qu'une seule dénomination représentant Isis Pharia (n° 1442).

16. Houghton *et alii* (2002, n° 1454 [Sidon] ; n° 1463-1469 [Tyr, reprenant la réinterprétation proposée récemment par Amadasi Guzzo du terme ṢDNM discuté plus haut à la note 105 du chapitre 2]. L'affirmation de Sidon à propos de Tyr pourrait être mise en rapport avec la croyance sidonienne rapportée par Quinte-Curce selon laquelle Agénor avait fondé les deux cités (4.4.15-16), ou à l'histoire disant que Tyr avait été fondée par des réfugiés venus de Sidon, à peu près au moment de la chute de Troie (Just., 18.3.5).

17. Moretti (1953, n° 41), avec Bonnet (2014).

18. Houghton *et alii* (2002, n° 1469) ; l'image n'est pas la même que celle utilisée à Sidon, et il apparaît à Tyr sur une pièce de plus grande valeur, en remplacement de la proue habituelle. Des pièces plus tardives représentent aussi des dieux particuliers : Ashtart, célébrée comme la principale déesse à la fois à Sidon et Tyr, est décrite en grec sur des pièces sidoniennes émises dans les années 130 av. J.-C., comme la « déesse de Sidon » (Houghton *et alii* [2002, n° 2105-2106A pour les premiers exemples]).

19. *Scholie* sur Apollonios, 3.1186 ; pour plus de détails, voir R. Edwards (1979, p. 23-29) ; Gantz (1993, p. 209-210).

20. *BNJ*, 788 F 3, extrait d'*Etym. Mag.*, 219.33, s. v Gadéira.

21. Voir le commentaire de Carolina López-Ruiz dans *BNJ*, 788 F 3, et Álvarez Martí-Aguilar (2014, p. 30, 30n28).

22. Pour la lecture « Mère en Canaan » et non, comme proposée fréquemment « Mère de Canaan », voir Bordreuil et Tabet (1985, p. 180-181) ; Sawaya (2004, p. 129-130).

23. Pour une version plus forte sur ce point, voir Andrade (2013, p. 52-55).

24. Millar (1983) ; cf. Millar (1993, p. 286) et plus récemment Hirt (2015, p. 208).

25. *SEG* 2, n° 330 = Curty (1995, n° 12) : les Tyriens se décrivent eux-mêmes à I. 3 comme συγγενεῖς des Delphiens.

26. Houghton *et alii* (2002, n° 1141, 1951).

27. Duyrat (2005, n° 2493-2494, 2573-4227).

28. *RPC*, 1, p. 655-657, n° 4619-4706 ; les pièces en argent équivalentes autonomes sidoniennes portaient « des Sidoniens » en grec, à l'exception de *RPC*, 1, n° 4561, « de Sidon », tandis que les deux formules se retrouvent sur les pièces en bronze autonomes de Sidon à la même période.

29. Voir *IDydima*, 151, I. 9 ; *IEphesos*, III, n° 614 (I. 10) ; VIII.1, n° 3033 (II., 17-18) et 3034 (II., 16-17) ; *IPergamon*, 2, n° 437, II, 6-7 ; 8.3, n° 21, II. 10-11 (= *AE* 1934, n° 177), avec Vitale (2013, p. 35-41) et Hirt (2015, p. 206, 213n43) pour discussion et bibliographie.

30. *BMC*, p. 361-366, 381-382 ; pour l'interprétation du terme *koinon Phoinikes*, voir Vitale (2013, p. 57-63), avec d'autres références et une bibliographie.

31. *CIL*, XIV, n° 3613 = *ILS*, n° 918, avec Vitale (2013, p. 36-37).

32. Dio. Cass., 53.12.7, 55.23.2 ; Ulpien, *Digest.*, 50.15.1.

33. *RE*, XX.1, p. 369, s.v. Phoiniker (Phoinikia).

34. Noms sémitiques : Millar (1983, p. 63). Inscriptions : *IGLS*, VII, n° 4001 (d'Arados), bien que *KAF*⁵, n° 12, une inscription sur un bâtiment de Byblos pourrait être plus trادية (Millar, 1983, p. 63). Potsherd : Xella (2014, para. 38). Ulpien, *Digest.*, 45.1.1.6 ; pour *poenus* ici comme « phénicien » plutôt que « punique », voir l'argument convaincant de Millar (1983, p. 66).

35. Millar (1990, p. 8), et p. 10-23 sur Beyrouth plus généralement.

36. *Hdn.*, 3.3.3.

37. Europe à Sidon dans la période julio-claudienne : *RPC*, 1, n° 4562-4571, 4604-4618 ; sous Trajan : *BMC*, n° 217 ; sous Hadrien : *BMC*, n° 224-225. Palmier à Tyr : *RPC*, 1, p. 658 : n° 4733-4739 ; *RPC*, 2, n° 2077-2084 ; *BMC*, n° 284-287, 338-355. Des pièces en argent n'ont plus été émises par la cité après la période julio-claudienne.

[38](#). Ach. Tat., 1.1.1.

[39](#). Strabon, 16.2.22. Sur la prééminence de Sidon dans la colonisation, voir Sall., *Iug.*, 78.1, Strabon, 1.2.33, Just., *Epit.*, 18.3.5 ; en faveur de Tyr, Pline, *HN*, 5.76, Curt., 4.4.19, Sil., 3.256 et Méléagre, *Greek Anthology*, 7.428. Millar (1983, p. 66-67), remarque que le rôle maritime des cités phéniciennes, et en particulier l'histoire de la colonisation, étaient des sujets de prédilection des auteurs classiques du début de l'Empire.

[40](#). Le titre de *metropolis* est apparu pour la première fois sur des pièces tyriennes de 86-87 apr. J.-C. : *RPC*, 2, n° 2063, 2073, avec Vitale (2013, p. 65).

[41](#). *IDidyma*, n° 151, II. 9-11.

[42](#). *OGI*, n° 595. Je remercie Jonathan Prag pour la discussion des détails de ce texte [traduction française de Charles Dubois].

[43](#). Buckler *et alii* (1926, p. 74-75, n° 201) = *AE*, 1927, 95, une inscription en provenance de Phrygie écrite dans les années 130 apr. J.-C. Pour une discussion exhaustive des variantes connues décrivant les responsabilités géographiques impliquées, voir Vitale (2013, p. 64-73) avec références et bibliographie.

[44](#). Ulpien, *Digest.*, 50.15.1 pr. ; pour la datation, voir Millar (1990, p. 35). Pour la possibilité que Tyr ait connu des colonies de vétérans quand elle est devenue une *colonia* romaine, voir Hirt (2015, p. 196).

[45](#). Voir Hirt (2015, p. 196-197) sur les preuves de ce développement.

[46](#). Europe : *BMC*, n° 229-235, 293, 295, 311-312. Cadmos : *BMC*, n° 236-241, 287, 296-297, 313. Didon : *BMC*, n° 263-265.

[47](#). Didon : *BMC*, n° 409, 440-441, 447, 470 (et peut-être 410, une femme dans une galère). Cadmos : *BMC*, n° 411, 425-426, 434, 446, 469, 486-489, 496. Melqart : *BMC*, n° 427, 459, 485. Rochers ambrosiens : *BMC*, n° 429-430, 442, 468, 473, avec Nitschke (2013, p. 272-273). Hirt (2015) fait le point sur l'émission de pièces tyriennes sous Héliogabale en 193-194.

[48](#). Hirt (2015, p. 197-198), avec p. 199-200, comment les types Didon et Cadmos ont continué après que les titres civiques de Tyr furent restaurés sous Alexandre Sévère (qui a régné de 222 à 235), avec Tyr ajoutant une scène représentant Cadmos fondant Thèbes sous le règne de Gallien (qui a régné de 260 à 268) (*BMC*, n° 487).

[49](#). Rouvier (1904, n° 2471), sous le règne de Trebonius Gallus (qui a régné de 251 à 254) ; *BMC*, n° 468, sous le règne de Valérien I^{er} (qui a régné de 253 à 260).

[50](#). Butcher (2005, p. 152).

[51](#). *BMC*, n° 442 (émis sous Trebonianus Gallus), 473 (émis sous Valérien I^{er}) ; sur les histoires en rapport avec le chien, voir Bonnet (1988, p. 74-75). Hirt (2015, p. 200-204) discute la représentation des rochers ambrosiens sur les pièces tyriennes et les histoires associées de fondation, qui souligneraient l'héritage distinct, non grec de Tyr.

[52](#). Sur les multiples publics de la monnaie tyrienne, voir Hirt (2015, p. 205-207).

[53](#). Pompon., 1.65.

[54](#). Batty (2000, en part. p. 82-85). Contre : Ferrer Albelda (2012).

[55](#). Tingentera : Pompon., 2.96. Histoire de Claude : Suet., *Claud.*, 42.2. Voir Gruen (2011, p. 137-138), pour les intérêts gréco-romains à l'éloge des Phéniciens au cours de la période impériale.

[56](#). Dion (*BNJ*, 785) : Joseph., *Ap.*, 1. 112 ; Ménandre (*BNJ*, 783) : Joseph., *AJ*, 8.144, 9.283 ; *Ap.*, 1.116.

[57](#). Joseph, *AJ*, 1.107. Sur Mochos, voir *BNJ*, 784 ; sur Hestaios, *BNJ*, 786 ; sur Hiéronymos, *BNJ*, 787.

[58](#). Théodotos (*BNJ*, 732) et Hypsikratès : Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 37. Sanchuniathon : Athénée, *Le Banquet des sophistes*, 3.126a, avec le commentaire de Carolina López-Ruiz dans *BNJ*, 784 (Mochos) F 3b. Claudios Iolaos (*BNJ*, 788) : Steph. Byz. s.v. Ake, Doros.

[59](#). Mochos : Strabon, 16.2.24 (rapportant un propos de Posidonius). Sanchuniathon : Euseb., *Praep. Evang.*, 1.9.21 = *BNJ*, 790 F 1

(rapportant un propos de Porphyre).

[60](#). Voir Johnson (2006, p. 66) pour la formule.

[61](#). Bérose : *BNJ*, 680 ; Manéthon : *BNJ*, 609, les deux avec une bibliographie.

[62](#). M. Edwards (1991, p. 214).

[63](#). M. Edwards (1991, p. 224). Sur le fait qu'il s'agissait d'un genre grec, voir Baurain et Bonnet (1992, p. 11).

[64](#). Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 37, sur Mochos, Théodotus et Hipsicratès : la référence dans Tert., *Apol.*, 19.6, à un Hiram ou Hiéronymus, roi phénicien de Tyr, est difficile à interpréter : voir le commentaire de Carolina López-Ruiz dans *BNJ*, 787 T 1b.

[65](#). Millar (1983, p. 64). Pour une bibliographie complète sur Philon, voir chapitre 3.

[66](#). Johnson (2006, p. 71) ; cf. M. Edwards (1991). Brizzi (1980) explique de manière intéressante que l'œuvre de Philon était en cohérence avec la politique impériale romaine à l'est, et même « al servizio della propaganda imperiale » (p. 128).

[67](#). Euseb., *Praep. evang.*, 1.19.29 (= *BNJ*, 790 F 2).

[68](#). M. Edwards (1991, p. 213).

[69](#). Euseb., *Praep. Evang.*, 1.9.20, citant Porphyre (= *BNJ*, 790 F 1).

[70](#). Ach. Tat., 1.1 (Sidon) ; 1.3 (origine tyrienne de Clitophon) ; 2.14 (Tyr).

[71](#). Ach. Tat., 1.17.3-5, 3.25, avec Morgan (2014, p. 265).

[72](#). Stephens et Winkler (1995, p. 314-357), qui datent une des mains trouvées dans le principal codex (P. Colon., inv. 3328) de la fin du II^e siècle apr. J.-C. (p. 329).

[73](#). Romeo (2010, p. 82-84) (note de possibles liens avec la cour des Sévère) ; Ní Mheallaigh (2012).

[74](#). Dorototheos fr. 9a Stegemann, avec Bohak (2005, p. 229) ; Paus., 7.23.7-8.

[75](#). Philostr., *VS*, 2.10.

76. Sur Émèse, voir Millar (1993, p. 300-309).

77. Hdn., 5.3.2-4. Cf. *Epit. De Caes.*, 23.2.

78. Dion Cass., 80.11.1 ; cf., plus tardif, SHA, *Heliogab.*, 8.1-2.

79. Millar (1993, p. 307) ; Hdn., 5.5.4 ; Dion Cass., 80.11.2.

80. Hdn., 5.6.4-5. L. Hall (2004, p. 136-139) présente une autre série d'arguments montrant la construction d'une identité « phénicienne » délibérée de la part des Sévère, soulignant en particulier le lien de cette identité avec la religion païenne et les mythes célébrés dans l'*Énéide*.

81. Émèse : *BMC*, n° 21. Sidon : *BMC*, n° 244-260, 279-286, 291-292, 299-300, 306.

82. Bowie (1998, p. 14). Morgan ajoute une autre référence possible dans la *sphragis* elle-même à Phoinix le Myrmidon de l'*Iliade*, « tuteur et figure paternelle d'Achille, comme Héliodore est le créateur et directeur de la descendance d'Achille » (2014, p. 276).

83. La présentation des *Éthiopiennes* comme un texte centrifuge « écrit depuis les marges du monde grec » et celle de son auteur par lui-même comme « interlope » est faite par Whitmarsh (1998, p. 97-101 ; citations p. 97, 101), et est redéveloppée dans Whitmarsh (2011, p. 112-116) ; une contre-présentation du roman comme une « acceptation, une assertion et une extension de l'hellénisme » est due à Morgan (2014, citation p. 264).

84. Whitmarsh (1998).

85. Whitmarsh (2011, p. 125) avec un cas présenté p. 125-128 ; cf. Whitmarsh (1998) ; Hilton (2012, p. 197-205) avec une bibliographie récente particulièrement intéressante.

86. Whitmarsh (1998, p. 123), présenté comme une possibilité.

87. Whitmarsh (1998, p. 100), avec références.

88. Whitmarsh (1998, p. 103), sur Héliod., *Aeth.*, 2.34.2-8.

89. Héliod., *Aeth.*, 4.17.1, 6.3.3.

90. Héliod., *Aeth.*, 10.11.3 ; cf. 4.8.2 pour la même revendication de la part de sa mère. Whitmarsh (2011, p. 110) remarque la centralité d'Hélios dans le récit. Morgan (2009) considère que le culte émésien du

soleil est « essentiellement un élément d'arrière-fond » dans le roman (p. 263, et 265) et qu'Héliodore voulait présenter positivement la religion émésiennne après la mauvaise presse due au comportement d'Héliogabale (p. 269-270).

91. Morgan (2014, p. 260) pour la référence de la phrase « descendants du soleil » au culte d'Elagabal ; Morgan (2009, p. 266) pour son absence de position en relation avec ce culte. La question de savoir si Elagabal était toujours compris comme un dieu solaire à Émèse n'est pas tranchée : sur la probable discordance entre le nom local du dieu, qui pourrait très bien dériver des mots araméens pour « dieu » (ĒLAHĀ) et « montagne » (GBL), et l'association suggérée à ceux qui étaient de langue grecque par la prononciation du mot avec « Hélios » ou soleil, voir Millar (1993, p. 301-308) ; Morgan (2009, p. 264) ; Whitmarsh (2011, p. 109-110). Mais à l'époque de Septime Sévère, il était présenté, y compris par les habitants, comme un dieu solaire : *AE*, 1962, n° 229 (d'Augsbourg) indique la dédicace d'un autel à Raetia par l'Émésien C. Iulius Avitus Alexianus à « son ancestral dieu du soleil, Elagalabus » (*deo p[atrio] Soli Ela[gabalo]*). Elagabalus a certainement amené Elagabal à Rome comme un dieu solaire : des pièces de la même époque l'appellent le « prêtre de Deus Sol Elagab[al] » (Millar, 1993, p. 308, avec des références).

92. Alors que les dates d'Héliodore restent en débat, beaucoup de chercheurs inclinant pour le IV^e siècle, Simon Swain a défendu de manière convaincante le III^e siècle sur un fondement historique (Swain, 1996, p. 423-424), et la mise en parallèle avec des textes de la même époque permettrait de choisir les années 220 ou 230 (Bowie, 2008, p. 32-33). Une date moins ancienne ne mettrait évidemment pas en cause les références textuelles à cette période, même si l'association impériale plus tardive évoquée par le traitement d'Hélios dans le roman pourrait correspondre à la brève résurrection du culte d'Elagabale par Aurélien (qui a régné de 270 à 275) (Rohde, 1914, p. 496-498 ; discuté

dans Bowie, 2008, p. 33), et l'« hymne au roi Hélios » écrit par l'empereur romain Julien (qui a régné de 361 à 363), qui revendique ailleurs de descendre lui aussi du soleil (*Or.*, 7.229) ; pour une discussion détaillée des parallèles entre ces deux textes, qui n'ont pas besoin d'être contemporains, voir Hilton (2012, p. 210-219).

93. Héliod., *Aeth.*, 4.4.2, avec Bowie (1998, p. 5) sur cet épisode.

94. Héliod., *Aeth.*, 10.36.3.

Chapitre 8. Un nouveau monde phénicien

1. Voir Quinn (2010) pour plus de détails sur ces bâtiments et leur association à l'Italie. Pour un exposé de la vision traditionnelle de leur rôle dans la « romanisation » des élites locales, voir MacMullen (2000, p. 35-42), Bullo (2002, p. 174) et Masturzo (2003, p. 749).

2. SHA, *Sev.*, 15.7.

3. Rey-Coquais (1987). J'ai traduit le latin *Col(onia) Ulpia/Traiana Aug(usta)/Fidelis Leptis/Magna Tyron et/suam metropolin* ; la version grecque, qui livre un petit détail supplémentaire sur les circonstances de la dédicace, sans importance pour notre sujet, est plus fragmentaire. Rey-Coquais note aussi qu'une autre inscription grecque a été isolée au cours des mêmes fouilles de la villa romaine, avec cette même dédicace, par une cité dont le nom est perdu, d'une statue de Tyr à « Tyr qui est aussi sa propre métropole » (p. 598, et p. 601, on suggère qu'il s'agit de Kition).

4. IRT, n° 437 : [P(ublio) [Septimio] G[etae]] / [nobilissimo Ç̣̣[es(ari)]] / Septimia Tyros / Colonia Metropolis / Phoenices et aliarum / civitatium. Les deux premières lignes ont été effacées après le meurtre de Geta et la *damnatio memoriae* de 212.

5. Sur l'histoire politique de Leptis, voir Di Vita (1982, p. 516-537), Mattingly (1995, p. 50-53) et Quinn (2010, p. 52), références comprises.

6. Fontana (2001).

7. Une remarque que j'ai faite pour la première fois dans Quinn (2010). Ce qui suit s'inspire de cet article et le prolonge, en particulier sur la chronologie, et revient sur quelques erreurs mineures introduites au cours de sa publication extrêmement rapide.

8. Sur l'assemblée publique, voir Szzyrmer (1975, p. 66-67) (*IPT*, n° 31, milieu du I^{er} siècle apr. J.-C., et *IPT*, n° 27, 92 apr. J.-C.). Sur les prêtres et suffètes locaux, voir *IRT*, p. 79-80.

9. *IPT*, n° 31, tente de le dater du II^e ou du début du I^{er} siècle av. J.-C. : $\dot{\text{L}}\text{DN } \text{L}\check{\text{S}}\text{DP}\check{\text{R}} \text{WLMLK}'\check{\text{S}}\text{TRT RBT}'\text{LPQY}$. Sur cette inscription et ces dieux, voir Di Vita (1968a, p. 204-209).

10. Voir Quinn (2010) pour en savoir plus sur ces inscriptions, pour plus de textes et de traductions.

11. *IRT*, p. 80.

12. *RPC*, 1, n° 840-841 (Dionysos/Auguste), n° 842 (Dionysos et Héraclès/Auguste), n° 843-844 (Auguste/thyrse et massue) ; seule la série en argent juxtapose une peau de lion sur une massue avec une panthère et un thyrse (*RPC*, 1, n° 847).

13. Voir Di Vita (2005), Quinn (2010, p. 57-58), Quinn et Wilson (2013, p. 154-155) sur l'identification de temple de Shadrappa, contre l'hypothèse de Niccolò Masturzo qui y voit un Capitolium (Masturzo, 2005, inspiré par Musso, 1996). Le troisième temple du forum remontant à la période augustéenne, également construit avec une métrologie mixte, a été identifié comme le temple de Milkashtart (Di Vita, 1968a), mais même si cette identification a fait l'objet d'un large consensus, on n'en a aucune preuve positive, et j'ai ailleurs suggéré que Milkashtart pourrait avoir « partagé » le temple de Shadrappa (Quinn, 2010, p. 58). Si Milkashtart était célébré sur le forum dans un quelconque temple, cela rendrait la juxtaposition des dieux locaux et impériaux encore plus évidente.

14. Sur l'emploi de la coudée punique dans les temples du vieux forum, voir Livadiotti et Rocco (2005, p. 236), Masturzo (2005, p. 118)

et Ricciardi (2005, p. 382).

15. *IPT*, n° 24 et *IRT*, n° 321-322, ainsi que Quinn (2010, p. 62), qui montre que la juxtaposition des deux textes attire dans ce cas l'attention sur l'omission de cette information en punique ; voir aussi *IPT*, n° 26 et *IRT*, n° 338, ainsi que A. Wilson (2012, p. 287-289).

16. *IPT*, n° 21 et *IRT*, n° 319. Voir Adams (2003, p. 222) sur l'« idéologie linguistique » à l'œuvre ici : « le punique n'emploie pas de mots latins même pour faire référence à des institutions romaines particulières ».

17. *IPT*, n° 27 et *IRT*, n° 318 sont les derniers exemples datables.

18. A. Wilson (2012, p. 272-284).

19. Adams (2003, p. 301-302) (sur le « basculement de codes ») discute le choix d'une langue particulière notamment en tant que « compromis » ou signe de « solidarité » avec ceux dont c'est la première langue (convergence) et l'expression d'une domination sur ceux qui ne peuvent pas l'employer (divergence).

20. Wallace-Hadrill (2008, p. 448). Sur l'architecture, voir Di Vita (1968b, en particulier p. 46-52 ; 1982, p. 565 ; 1983, p. 364-367 ; 1992, p. 109-110).

21. Livadiotti et Rocco (2005, p. 204, p. 216, p. 222-226 et p. 228-229) ; Ricciardi (2005, p. 381). Voir Alexandropoulos (2000, p. 256-257) sur l'influence sur la monnaie de Leptis des émissions cyrénaïques et numides.

22. Sear (2006, p. 104 et p. 271-272), et sa bibliographie précédente.

23. Sur la Tripolitaine : Alexandropoulos (2000, p. 256). Sur l'Espagne et la Maurétanie : Alexandropoulos (2000). Callegarin (2011) a récemment présenté des données stratigraphiques sur les cités maurétaniennes : Iol a émis de la monnaie à partir de la fin du III^e siècle ; Icosium et Lixus à partir du II^e : « au même moment que la plupart de leurs équivalentes hispaniques » (p. 46).

24. Les éditeurs d'*IRT* indiquent qu'à partir de cette période, la pierre calcaire de Ras el-Hammam a remplacé le « grès local qu'on ne pouvait utiliser [...] que sous une couche épaisse de stuc » (p. 82).

25. *IPT*, n° 31, discuté plus haut, est généralement accepté comme préaugustin, mais c'est une dédicace personnelle (même si elle a été autorisée) et à une échelle plus petite que les inscriptions plus tardives sur les bâtiments.

26. Sall., *Iug.*, 78.4 : *eius civitatis lingua modo conversa conubio Numidarum, legum cultusque pleraque Sidonica ; quae eo facilius retinebant, quod procul ab imperio regis aetatem agebant.* On trouve du libyen dans les inscriptions en punique : le mot employé pour *imperator* dans l'inscription du marché est MYNKD (*IPT*, n° 21, I.1), qui peut être comparé au MNKĎ des inscriptions funéraires libyennes. Voir Levi Della Vida (1935, p. 4-7) ; *IPT ad loc.*, et Jongeling (2008, p. 21-22) (Labdah, n° 13) pour une discussion exhaustive.

27. Sall., *Iug.*, 78.1 : *id oppidum ab Sidoniis conditum est, quos accepimus profugos ob discordias civilis navibus in eos locos venisse.* Sur les sources locales, voir Sall., *Iug.*, 17.7.

28. Pline, *HN*, 5.76 ; Sil., 3.256. Silius parle aussi de Sabratha tyrienne et précise que les Siciliens et les Africains étaient partie prenante de la colonisation d'Oea (3.256-257).

29. Di Vita (1982, p. 516-517), Malkin (1994, p. 202-203), Krings (1998, p. 193-194), Miles (2010, p. 100). Sur les liens commerciaux entre les cités, voir Quinn (2011b) et A. Wilson (2013).

30. *DCPP*, s.v. Shadrapha, Milkashtart, avec références et bibliographie.

31. Milkashtart (au moins à l'origine « roi de [la cité d']Ashtarot ») est devenu relativement populaire dans l'ouest de la Méditerranée à la période hellénistique, comme en témoigne un temple à Carthage ; et le sanctuaire d'Astarte à Tas-Silg recelait une coupe portant le nom du dieu Milkashtart gravé, probablement au IV^e siècle av. J.-C. (Amadasi

Guzzo, 1973, p. 92-94 et 2010, p. 486-488). La nature du lien (s'il existait) que les individus de langue phénicienne établissaient entre ce dieu et Melqart n'est pas du tout claire et pourrait avoir évolué au fil du temps. Pour aller plus loin, voir Lipiński (1995, p. 271-274).

32. Parmi les récentes enquêtes sur cette question, voir Fear (1996, p. 227-251), van Dommelen (1998a, p. 174-177 ; 1998b ; 2001 et 2007), Quinn (2003), R. Wilson (2005), López Castro (2007), Jiménez (2010), Fantar (2011), Mora Serrano et Cruz Andreotti (2012) et R. Wilson (2013, p. 114-119).

33. van Dommelen (1998b, p. 32).

34. van Dommelen (1998a, p. 176 ; 1998b, p. 39 et 2007, p. 60).

35. van Dommelen (2007, p. 66-67).

36. van Dommelen (1998b, citation p. 32 ; 2001 et 2007). Sur une grande révolte survenue en 215, voir Tite-Live, 23.32-41. Sur la culture comme résistance, voir Jiménez (2008).

37. Fantar (2011, p. 464).

38. Pour une discussion exhaustive de ces trois phénomènes africains, voir McCarty et Quinn (2015), où l'on argumente aussi contre l'hypothèse selon laquelle on devait aux rois numides l'introduction de ces pratiques dans les villes africaines.

39. Oros., 5.15.6 : Jugurtha « rassembla presque toute l'Afrique, abandonnant les Romains, derrière son royaume ». L'importance de cette révolte est minimisée par Brennan (2000, p. 540), et il est vrai que Salluste n'en fait pas état ni d'une défection à grande échelle, mais il décrit le comportement antisocial de l'armée romaine dans la *provincia* pendant l'hiver 110-109 (Sall., *Iug.*, 39, 43-44), peu après le passage de la *lex agraria* romaine de 111, avec son programme d'enregistrement, de distribution de terres et de création de centuries qui ne pouvait qu'aggraver les dommages quotidiens liés à l'accueil de troupes romaines dans la province.

40. Mon approche et celle de van Dommelen suivent consciencieusement les traces de l'argument classique de Marcel

Bénabou sur la résistance culturelle à Rome en Afrique du Nord, même si ce dernier s'intéresse davantage aux continuités des traditions « libyennes » indigènes plutôt que « phéniciennes », et si nos conclusions diffèrent. Voir Bénabou (1976 et 1982) et Laroui (1977, p. 38-66).

[41](#). La chronologie synthétique la plus récente est celle de Xella (2013a, p. 261). Sur Carthage, voir Bénichou-Safar (2004, p. 134-137). Sur Cirta, voir D'Andrea (2014, p. 275). Sur Hadrumète, voir D'Andrea (2014, p. 94). McCarty (2011, p. 208n20) précise qu'une nouvelle étude de la chronologie du site est en cours.

[42](#). Pour un état des lieux sur ce phénomène, voir Le Glay (1961-1966), Krandel-Ben Younès (2002, p. 153-282) ; D'Andrea (2014, p. 97-290) Ruiz Cabrero et Peña Romo (2010). Voir aussi McCarty (2013), McCarty et Quinn (2015, p. 176-181). Pour une étude des différences entre les sanctuaires africains, voir Ferjaoui (2007, p. 64-75). Le nombre de ces sanctuaires est sérieusement sous-estimé chez Quinn (2011a, p. 402).

[43](#). Voir McCarty (2013, p. 94-95) pour une bibliographie complète (et des exceptions), mais aussi pour ses réflexions sur la contribution de l'archéologie à cette impression.

[44](#). Sur la datation, voir McCarty et Quinn (2015, p. 177-178). Sur les noms, voir D'Andrea (2014, p. 320-321). Sur la prépondérance des noms libyens sur les noms puniques ou latins à Mididi, voir Krandel-Ben Younès (2002, p. 221).

[45](#). McCarty (2011 et 2013).

[46](#). Tert., *Apol.*, 9.3.

[47](#). Sur Althiburos, voir Xella et Tahar (2014) ; une information plus détaillée a été donnée au congrès international d'études phéniciennes et puniques de Sulcis-Carbonia (2014), qui doit être publié sous la direction de Xella et Tahar (à paraître). Je remercie les auteurs pour nos échanges sur leurs découvertes. Sur Henchir el-Hami, voir Ferjaoui

(2007, 2008a et 2012) et Melchiorri (2013, p. 234-236). Sur Lambafundi, voir Le Glay (1961-1966, t. 2, p. 114-115), avec Rives (1994, p. 61) ; D'Andrea (2014, p. 279).

[48](#). Voir Jongeling (2008) pour les références : Thugga : p. 76, n° 2 ; p. 78, n° 5. Ellès : p. 78-79, n° 1-3. Abitina : p. 81, n° 1. Mactar : p. 95, n° 11 ; p. 106, n° 39 ; p. 129, n° 77 ; p. 137, n° 105 ; p. 139, n° 110-111, p. 140, n° 116. Mididi, p. 149, n° 13 ; p. 152, n° 21 ; p. 154, n° 26. Thinissut : p. 65, n° 1.

[49](#). McCarty et Quinn (2015, p. 179).

[50](#). D'Andrea (2014, p. 313-318).

[51](#). McCarty (2011).

[52](#). McCarty (2013, p. 96).

[53](#). McCarty (2013, en part. p. 98-104), et voir p. 104-107, sur l'apparente interruption totale, de plus d'un siècle, de l'activité rituelle à Thugga à partir du début/milieu du 1^{er} siècle apr. J.-C.

[54](#). Sur Tanit, voir Quodvultdeus, *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, 3.38.44. Sur l'association entre Tanit et Caelestis, qui semble évidente dans le sanctuaire de Thinissut (Bir bou Rekba) au cap Bon, où une dédicace punique à Baal Hammon et Tanit est suivie par une dédicace en latin à Saturne et Caelestis, mais paraît moins évidente ailleurs, voir Cadotte (2006, p. 65-71). Henry Hurst défend un argument ingénieux selon lequel, dans la colonie romaine de Carthage, la zone du vieux tophet est devenue un sanctuaire à Caelestis et il souligne l'existence d'un nombre considérable de correspondances et peut-être de continuité entre les versions « punique » et « romaine » de ce culte (Hurst, 1999, p. 91-101). Sur Saturne, voir Hurst (1999, p. 39-43).

[55](#). McCarty (2010).

[56](#). Tert., *Apol.*, 9.2, avec Rives (1994, p. 54n2 et p. 63n20) et Shaw (2016, p. 266-270) pour l'interprétation de ce texte et la datation qu'elle implique. Sur l'idée que la référence dans le discours de Cicéron à

Balbus à la manière dont Jules César s'est débarrassé d'« une sorte de profonde barbarie » ancrée dans les coutumes et traditions des Gaditiens (p. 43), quand il était gouverneur provincial de l'Hispanie en 61-60 av. J.-C., est en rapport avec une autre interdiction des sacrifices d'enfants, voir Shaw (2016, p. 270-271).

[57.](#) Sur les preuves concernant l'Afrique et la Sardaigne, voir Zucca (2004). Sur Gadès, voir Tite-Live, 28.37.2. Sur Eryx, voir *ICO*, Sicilia Pun., n° 1. Le cas de Malte, où il est fait état de deux « archontes » dans une inscription grecque (*IG*, XIV, n° 953) est moins certain. Pour davantage de détails sur l'institution à Carthage, voir Ameling (2013, p. 369) et sur sa contrepartie au Levant, voir Manfredi (2003, p. 341-342).

[58.](#) Zucca (2004, p. 84-101).

[59.](#) Zucca (2004, p. 18-83). Le dernier exemple est le n° 39. Sur l'Afrique, voir aussi Belkahia et Di Vita-Évrard (1995).

[60.](#) Belkahia et Di Vita-Évrard (1995) ; Manfredi (2003, p. 378-386).

[61.](#) Picard (1974) envisage un haut degré de gouvernement carthaginois direct en Afrique, constatant que l'institution est déjà répandue au moment de la conquête romaine, « un héritage de Carthage », en le liant à un programme de colonisation qui pourrait avoir été mentionné par Aristote (*Pol.*, 2.1273b). Il ne prête aucun intérêt à l'interaction entre entités politiques pour expliquer l'adoption d'institutions similaires dans des colonies voisines.

[62.](#) *RIL*, n° 2 = *KAI*⁵, n° 101, I.1. Le terme est simplement translittéré dans la partie libyenne de l'inscription ; voir Ghaki (1997, p. 29 et p. 45) sur d'autres différences entre les versions punique et libyenne.

[63.](#) Sur les magistratures à Thugga, voir Février (1964-1965), qui suggère que certains modèles constitutionnels carthaginois avaient déjà été adoptés par la cité de Thugga sous le règne du roi numide Massinissa.

[64.](#) *CIL*, VIII, n° 26517, avec Khanoussi et Maurin (2000, p. 137-142).

65. Sur Althiburos, voir Jongeling (2008, p. 155, n° 1) ; sur Mactar : Jongeling (2008, p. 126, n° 75, et p. 95-96, n° 11). Sur Thugga, voir *AE*, 1966, p. 509. L'inscription provenant de Chul n'a pas été publiée, mais est citée par Belkahia (1994, p. 1084n56).

66. Sur les pièces, voir Manfredi (1995). Sur la Sicile, voir *Apul., Met.*, 11.5, avec R. Wilson (2013, p. 116n103) qui défend l'hypothèse de la troisième langue mentionnée comme punique par le fait que toutes les autres candidates possibles étaient mortes depuis longtemps. Sur la Sardaigne, la dernière preuve est donnée par Jongeling (2008, p. 275) ; Chia 1 = *ICO* Sardaigne Neo-Pun n° 8 = *KAI*⁵ n° 173, une inscription de Bithia datée à partir du nom de l'empereur, du règne d'Aurélien ou de Caracalla.

67. Il existe 681 inscriptions en écriture néopunique cataloguées dans toute l'Afrique du Nord, dont la datation se situe entre le II^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle apr. J.-C. (Jongeling, 2008), ainsi que 69 inscriptions latino-puniques trouvées en Tripolitaine dont la datation se situe entre le II^e siècle et le IV^e siècle apr. J.-C. (Kerr, 2010). Sur la multitude de preuves de l'usage du punique dans la Rome africaine, voir Millar (1968, p. 130-132), Adams (2003, p. 200-245), Jongeling et Kerr (2005, p. 2-6) ; Kerr (2010, p. 13-24) et A. Wilson (2012).

68. Manfredi (1995, p. 58-61 et p. 135-139) a catalogué les légendes puniques sur les pièces de monnaie d'Afrique du Nord.

69. *SHA, Sev.*, 15.7 ; *Apul., Apol.*, 98.

70. Sur les inscriptions, voir Thugga, *KAI*⁵, n° 100-101, avec *RIL*, 1-2. Cherchel : *KAI*⁵, n° 161 = Jongeling (2008, p. 195, Cherchel, n° 2). Sur Volubilis, voir *IAM*, n° 1 et n° 5-11 = Jongeling (2008, p. 256-258 [Volubilis n° 1-7]). Sur les pièces de monnaie, voir Alexandropoulos (2000, p. 137-248 et p. 395-435). Sur le scepticisme quant à l'idée traditionnelle qui veut que le punique ait été la langue « officielle » à la cour numide, voir McCarty et Quinn (2015).

[71](#). Sall., *Iug.*, 17.7. Sur les *libri punici* consultés plus tard par les rois numides et l'historien Juba II au sujet des sources du Nil, voir Amm. Marc., 22.15.8 et Solin., 32.2.

[72](#). Sur l'hypothèse du grec, voir Feeney (2016, p. 203-204) avec une bibliographie. Sur l'hypothèse du punique, voir Gruen (2011, p. 272n85), avec une bibliographie et Quinn (2014).

[73](#). Plin., *HN*, 18.22.

[74](#). Sur ces passages, voir Plaute, *Le Carthaginois*. NdT : la traduction en français de « Penulus » par « Carthaginois », habituel dans les éditions françaises, n'est évidemment pas très fidèle.

[75](#). Kerr (2010, p. 10). On a également trouvé deux inscriptions dans le tophet de Cirta qui translittèrent du punique en grec (Kerr, 2010, p. 227-228).

[76](#). Kerr (2010, p. 16 et p. 195).

[77](#). August., *Ep.*, 66.2, 209.3 ; August., *Serm.*, 167.4 (le proverbe en question était « la peste mendie un sou, donne-lui en deux pour qu'elle s'en aille ») ; et voir Lepelley (2005) avec une bibliographie.

[78](#). L'exception la plus importante est Circa, où environ la moitié des stèles votives portent la vieille écriture punique.

[79](#). Jongeling et Kerr (2005, p. 2 et p. 7-8) ; Kerr (2010, p. 25-130), qui traite aussi du latino-punique. Le développement linguistique est également relevé par Jérôme dans sa préface au livre 2 de son commentaire sur la lettre de Paul aux Galates.

[80](#). Par exemple, Jongeling (2008, p. 103), Hr. Maktar N32, une dédicace d'Ahotmilkat, la fille de Bodmelqart, la femme d'Iasuktan, le fils de Salidio, un citoyen parmi les Mactariens. Je remercie Robert Kerr pour ces éclaircissements et pour la référence.

[81](#). Voir Davies (2000) sur l'importance de l'onomastique pour l'identité ; pour un point de vue inverse, voir, par exemple, Van der Spek (2009, p. 102).

[82](#). Quinn *et alii* (2014, p. 181n14), comparant les listes figurant dans Benz (1972) et Jongeling (2008).

83. Ferjaoui (2007, p. 117) relève qu'un père de nom (probablement) libyen a donné à son fils un nom punique, et qu'un père de nom punique a donné à son fils un nom romain, dans le sanctuaire tophet de Henchir el-Hami.

84. A. Wilson (2012, p. 269).

85. Voir A. Wilson (2012) sur les inscriptions néopuniques et Kerr (2010, p. 16) sur le latino-punique.

86. *RIL* a colligé 1 123 inscriptions au Maroc, en Algérie et en Tunisie ; il existe un supplément et un index utiles des inscriptions publiées entre 1940 et 2012, compilées par René Rebuffat, en ligne sur HAL archives-ouvertes, <halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00841800/document>. Sur ce corpus, voir Kerr (2010, p. 21-23) et Fentress et Wilson (2016, p. 50-51), avec une bibliographie.

87. Elizabeth Fentress et Andrew Wilson ont mis en rapport cette analyse linguistique avec des données archéologiques de la même époque de nouveaux types de tombes et de récits de guerre et de destructions provoquées par des personnes venant de zones hors contrôle impérial, proposant un scénario convaincant d'invasions et de conquêtes depuis le Sahara pendant l'Antiquité tardive (Fortress et Wilson, 2016, en part. p. 51-53, sur les nouvelles preuves linguistiques). Pour des considérations plus générales sur la difficulté d'établir un lien entre les textes libyens et les dialectes berbères modernes, voir Kerr (2010, p. 21-22).

88. Le tophet le plus proche est celui de Msellata, situé à l'intérieur des terres, à trente kilomètres de Leptis (Abd Al-Rahman, 1995, p. 155).

89. Sur les origines tyriennes, voir Sil., 3.256. Concernant les suffètes, la seule preuve de suffètes est l'existence d'une paire de mystérieuses légendes formées de deux lettres sur les pièces de monnaie civiques de la période augustéenne (Zucca [2004, p. 27]). Sur le tophet, voir Brecciaroli Taborelli (1983) ; Taborelli (1992) et D'Andrea (2014, p. 261-263).

90. Sur le manque d'intérêt romain pour l'Afrique du Nord sous la République, voir Quinn (2004).

91. Morestin (1980) ; Brouquier-Reddé *et alii* (1998).

92. Par exemple, August., *C. Iul.*, 3.32 ; *C. Iul. imp.*, 1.7, 1.48, 1.73. Sur ces passages ou d'autres similaires, voir Weber (2003). Julien n'est pas le seul interlocuteur à faire référence à Augustin comme à un « Phénicien » dans sa rhétorique désobligeante : Secundus Manichéen l'appelle un *punicus* dans une lettre dans laquelle il le prie aussi de tenir les infidèles (*perfidia*) à l'écart de la *gens punica* (Secundinus, *Epistula ad Augustinum*, 2-3 ; voir August., *Contra Secundinum*, 3).

93. Par exemple, August., *C. Iul. imp.*, 6.6.

94. D. Weber (2003, p. 81).

95. August., *C. Iul. Imp.*, 6.18 ; voir *C. Iul.*, 3.32 et *C. Iul. imp.*, 1.72 pour des références semblables à Cyprien qualifié de *poenus*.

96. Sur la fronde de palmier de Massinissa, voir Alexandropoulos (2000, p. 318, n° 23). Sur la palme de Ptolémée, voir Alexandropoulos (2000, p. 240-241), qui comprend une discussion fructueuse.

97. Je remercie Matthew McCarty d'avoir compilé pour moi ces éléments issus de sa base de données exhaustive.

98. Par exemple, *BMCV* 26, n° 68-72. La datation précise et le contexte historique de ces pièces sont controversés ; voir tout récemment, Miles (2017).

99. Miles (2017).

Chapitre 9. Îles phéniciennes

1. Vine (2010, p. 41-42). Vives, savant étranger célèbre en Angleterre dans les années 1520, fut le mentor de la princesse Marie, jusqu'à ce qu'il perde les faveurs de son père pour avoir soutenu sa mère.

2. Sur la situation, voir Twyne (1590, p. 6-7 [B3v-B4r]) ; pour une présentation des personnages, voir *ODNB* ; pour une prise en compte de

l'œuvre dans le contexte savant de la Renaissance anglaise, voir Ferguson (1969). Voir aussi Kendrick (1950, en particulier p. 105-108), et, sur l'accent mis par Twyne sur les preuves matérielles, voir Vine (2010, p. 37-43) qui précise : « Au moins sous sa forme publiée, l'œuvre date selon toute vraisemblance des années 1560, avec en ouverture une adresse à Thomas Twyne, qui fait référence à ce dernier comme suivant des études à Oxford » (p. 41).

3. Twyne (1590, p. 1 [B1r], p. 63, p. 65 et p. 66. Voir aussi *gens nostra Britannica* (p. 3 [B2r]), *gens Britannica* (p. 40), *gens Britannorum* (p. 127), *Britanni nostri* (p. 34), *haec nostra insula* (p. 52) ; voir l'utilisation de l'expression *gens Brittaniarum* dans le *Policraticus* de John de Salisbury (v. 1159), sur lequel voir Afanasyev (2012). Le repas est finalement servi, p. 66, et la discussion reprend, p. 72, tandis que les invités se promènent après dîner au soleil couchant ; quatre-vingt-dix pages de discussions plus tard, les invités partent pour gagner Canterbury avant la tombée de la nuit.

4. Twyne (1590, p. 9, p. 56-59, p. 64, p. 76 et p. 94). Comme Casper Hirschi l'a fait remarquer, pour les premiers historiens nationalistes, « pensées mythique et critique vont souvent de pair [...]. On utilisait en général les mêmes méthodes pour critiquer les mythes et pour en créer » (2012, p. 16).

5. Twyne (1590, p. 7-9, p. 15-32 et p. 98-107), avec Ferguson (1969, p. 30-32) ; Vine (2010, p. 39).

6. Twyne (1590, p. 40).

7. Voir, par exemple, Ferrer Albelda (1996) sur la reconstruction du passé carthaginois de la péninsule Ibérique dans les écrits historiques espagnols.

8. Thacker et Wright (1955).

9. Pour des exemples classiques, voir Gellner (1983) ; Hobsbawm (1990) ; B. Anderson (1991). Kidd (1999, p. 1-5) et Joseph (2004, p. 95-98) proposent des présentations concises des approches modernes de la définition, de la chronologie et des causes du nationalisme.

Armstrong (1982, p. 4) considère que l'inhabituel cosmopolitisme du siècle des Lumières a fait passer la nouveauté de l'ethnicité et de la nation qui a suivi pour plus importante qu'elle n'était.

10. Charles-Edwards (2004) ; Hirschi (2012, en particulier p. 78-103) ; Ruddick (2013).

11. Dans un ouvrage célèbre, Benedict Anderson a mis en évidence ce qu'il appelle « la naissance de la communauté imaginée qu'est la nation » au début de la période moderne jusqu'à l'invention du capitalisme de l'imprimé « qui permet à une masse rapidement croissante de gens de se penser et de se rattacher à autrui en termes profondément nouveaux » (1996, p. 31 et p. 47).

12. Pour en savoir plus sur les idées médiévales de génocide, voir Scales (2007), et sur les stéréotypes ethniques en vogue dans les monastères européens à partir de l'an 1000 environ, ainsi que sur leur essor au XII^e siècle, voir Weeda (2014). Concernant le début des temps modernes, Hirschi attire notre attention sur la description faite par Érasme en 1517 de la haine des Anglais pour les Français, des Écossais pour les Britanniques, et des Allemands pour les Français et les Espagnols (ce qui l'interroge : « Considérons-nous le mot commun de “patrie” pour une cause si importante qu'un peuple puisse chercher à en annihiler un autre ? »), ainsi que sur la longue liste des caractéristiques nationales données dans les manuels de théâtre (*poetics*) des XVI^e et XVII^e siècles (Hirschi, 2012, p. 1 et p. 11).

13. Kidd (1999, p. 9-33, en particulier p. 30-32).

14. Kendrick (1950, p. 3-4). NdT : j'ai conservé « Britons » pour désigner les anciens habitants des îles Britanniques, afin de ne pas les confondre avec les Britanniques.

15. Kidd (1999, p. 10).

16. Joseph, *AJ*, 1.122, avec Kidd (1999, p. 29-30).

17. Hirschi (2012, p. 3). « À partir du XII^e siècle, des clercs formés au droit et à la philosophie ont tenté d'adapter l'héritage de Rome à la

politique contemporaine ; le langage de la nation s'est créé au cours de ce processus. » Voir Hirschi (2012, p. 15-16), et pour un point semblable sur le monde antique, voir Lemche (1991, p. 152-153).

18. Voir la description que livre Richard Tuck de la vie de Thomas Hobbes comme secrétaire de lord Cavendish, une position qu'il présentait ainsi en 1608 : « Comme tous les serviteurs, il passait une grande partie de son temps assis dans des antichambres, tandis que son maître et d'autres dignitaires discutaient des affaires d'État (ou, le plus souvent, se moquaient), et, selon Aubrey, pour passer le temps, il lisait dans des éditions de poche les classiques publiés par l'imprimeur hollandais Elzevier. » (Tuck, 1989, p. 4, s'appuyant sur *La Vie de Hobbes* de John Aubrey.)

19. Vine (2010, p. 25-26).

20. Twyne (1590, p. 14) : « ubi de *Priamo* sermo ? ubi de *Bruto* verbum ullum ? » voir p. 76, pour un point semblable.

21. Twyne (1590, p. 15) ; voir p. 33 pour la connaissance intime qu'a l'abbé du vocabulaire de Lucain.

22. Twyne (1590, p. 43-44). « *Quae cum vos legitis, amici nonne subit in animum idem quoque olim Britanniae contigisse, ob metallicam scilicet rationem, qua Cornubia, quae vulgo Cornwallia dicitur abundat ?* » Ce passage est suivi par une liste des métaux que l'on peut acquérir dans d'autres parties de l'île ; voir aussi p. 56-58 et p. 78. Il est fait référence au commentaire de 1522 de Vives à *La Cité de Dieu* d'Augustin, ad. 8.9, résumé par Twyne (1590, p. 41-43). *Cornubia* est une latinisation médiévale de Cornouailles.

23. Twyne (1590, p. 82-83, p. 134 et p. 144).

24. Twyne (1590, p. 56-57) ; voir p. 91.

25. Twyne (1590, p. 81 et p. 107-113), et p. 110 sur les dérivés de *Carthago*, en s'appuyant sur Solin., 27.10.

26. Twyne (1590, p. 80 : « *Unde privatim viris barbam abradendi praeterquam in superiore labro consuetudo, nisi ab Babylonijs ?* »

(« D'où, en particulier les hommes tirent-ils la coutume de se raser la barbe à l'exception du dessus de la lèvre supérieure, sinon des Babyloniens ? »)

27. Twyne (1590, p. 81) : « *Phoenices* primum qui a *Babylone* progressi ad mare rubrum, inde ad *Aegyptum*, *Aethiopian*, *Syriam*, *Graeciam* & *Hispaniam* pervenerunt : postea in *Albionem* quae modo *Britannia* dicitur (si quid ego recte conijcio) penetrarunt. » [« Les Phéniciens sont d'abord venus de Babylone et de la mer Rouge, de là ils ont atteint l'Égypte, l'Éthiopie, la Syrie, la Grèce et l'Espagne, puis *Albion*, comme on appelait alors la Bretagne (si je ne me trompe pas). »]

28. Twyne (1590, p. 41). « *Phoenices* mercatores dicti sunt : *Phoenices* rubri, id est, coloribus tincti. *Phoenices* mores, proverbia emanarunt. » Je remercie Peta Fowler pour nos échanges sur ce passage.

29. Vine (2010, p. 22-50) sur les savants du XVI^e siècle ; Kendrick (1950, p. 18-33) sur leurs prédécesseurs et les fouilles médiévales.

30. Schwyzer (2004, p. 3-4).

31. Kendrick (1950, p. 34-44).

32. Schwyzer (2004, p. 31-33).

33. Voir Kendrick (1950, p. 42-43) sur les relations ambivalentes des monarques Tudor avec la légende d'Arthur.

34. Armitage (2000, p. 29-60). L'expression « Empire britannique » ne fait plus référence qu'à l'empire au-delà des mers après 1650 environ (Vance, 2000, p. 213). NdT : on appelle « *rough wooing* » la guerre anglo-écossaise qui a duré de 1544 à 1551.

35. Pour un éloge des Gallois « britanniques », voir Twyne (1590, p. 66).

36. Twyne (1590, p. 33) : « *Ignotus obscurusque profugus.* »

37. Vine (2010) attire l'attention sur un épisode curieux rapporté dans le texte, au cours duquel Foche exprime des regrets à propos de la

perte d'un manuscrit, dont l'existence n'est pas attestée, le *De republica* de Cicéron, dans l'incendie d'un monastère, et suggère qu'il « semblait aussi commenter les conséquences désastreuses de la Dissolution » (p. 43).

[38](#). Roebuck et Maguire (2010, p. 42).

[39](#). Voir Vance (2000) sur la complexité et les difficultés de cette appropriation de Rome et en particulier de l'Empire romain. Voir aussi Hingley (2008, en particulier p. 59-66).

[40](#). Grey (1763, tome II, p. 2), 5 février 1673.

[41](#). Voir aussi le poème de 1666, *Annus Mirabilis*, du même auteur, célébrant maladroitement la défaite du commandant britannique Albermarle lors d'une bataille navale l'opposant aux Hollandais.

[42](#). Sammes (1676), A1v. L'entrée Sammes de l'*ODNB* précise qu'il n'a pas bénéficié de l'éducation qui lui aurait permis d'être l'auteur du livre publié sous son nom. Sur l'œuvre elle-même, voir Parry (1995, p. 308-323) et sur le contexte politique, Jonathan Scott (2011, en particulier p. 107-111). Gerritsen (2012) en fournit un bref résumé utile, particulièrement intéressant sur ces images.

[43](#). Sammes (1676, A3v).

[44](#). Sammes (1676, p. 2).

[45](#). Voir Sammes (1676, p. 39-41) pour une longue et prudente démonstration de cette identification – également défendue par Camden –, avec Strabon (3.5.11) pour référence ; Sammes cite aussi, entre autres, Hérodote, Solinus, Diodore et Eustathius. Champion (2001, p. 454) note que cette reprise de Strabon ignore Diodore, qui indique que le commerce de l'étain des Cornouailles était contrôlé localement et que le métal venu de cette région traversait la France (Diod. Sic., 5.22). Les Cassitérides des sources antiques sont probablement des îles de la côte Atlantique espagnole.

[46](#). Sammes (1676, p. 41-43) ; voir p. 1-2, et Bochart (1646, p. 720), dette mentionnée par Sammes (1676, p. 40-41). En cela, Sammes va plus loin que Twyne qui avait postulé que « Britannia » pouvait être un

mot phénicien (*Pritannia*) (1590, p. 16), mais avait également envisagé un dérivé des britanniques « brit » ou « piece » (p. 9). NdT : « Tynn » fait ici référence à « Tin », étain.

47. Voir aussi, à nouveau, Sammes (1676, p. 48-70), p. 58-59 sur les Cornouailles et p. 109 sur la bière. On y trouve un précieux résumé de l'ensemble de l'argumentation de Sammes (1676, p. 70) ; voir p. 10 la liste des différentes raisons de voir dans les Cimbres les premiers arrivants sur l'île.

48. Sammes (1676, p. 397).

49. D'après Sammes, « Tyr et Zidon » sont les « *pays natifs* » des Phéniciens (1676, p. 47). Et p. 71, il assimile les Phéniciens aux Cananéens (à la suite de Bochart).

50. Sammes (1676, p. 398) ; voir p. 395-402 l'exposé complet sur Stonehenge. Même si, comme Twyne, Sammes admet que les Phéniciens sont arrivés en Bretagne en passant par l'Afrique, pour les deux auteurs, ce sont les Phéniciens en général qui sont des figures fondatrices, pas spécialement les Carthaginois, quel que soit le voyage qu'ils aient dû accomplir.

51. Sammes (1676, A3r *et passim*). Sammes ne mentionne Twyne qu'en rapport avec l'idée de l'isthme (p. 25).

52. Sammes (1676, p. 1-2). En parallèle, il réfléchit explicitement, et parfois de manière subtile, sur le phénomène plus général des « nations », remarquant, par exemple, que les « nations reçoivent leur nom non pas d'elles-mêmes, mais des autres » (p. 44, voir aussi p. 45).

53. Sammes (1676, A2v).

54. Sammes (1676, p. 2) ; le texte compte de nombreuses autres occurrences de la notion de « nation » phénicienne.

55. Cela n'a évidemment jamais été la seule option : dans *De Anglorum gentis origine disceptatio* (1670), Robert Sheringham affirme « que les Saxons, les Jutes et les Angles ont effacé toutes les autres

cultures raciales en Bretagne », tout en laissant ouverte l'éventualité que les tribus de Germanie descendent des Phéniciens (Parry, 1995, p. 324).

[56](#). Sammes (1676, p. 36).

[57](#). Sammes (1676, p. 4).

[58](#). Sammes (1676, p. 50) ; la source de cette idée est, une fois encore, Bochart, avec un désaccord entre personnes biens élevées sur l'origine précise du nom.

[59](#). Jonathan Scott (2011, p. xiii) ; voir p. 3-4 pour le développement de cet aspect de l'État britannique entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, et p. 107, pour son intérêt pour Sammes, « un royaliste, et un défenseur du commerce et de la navigation, offrant un conseil à l'Empire britannique ».

[60](#). Sammes (1676, A3v).

[61](#). Sammes (1676, p. 16) ; voir p. 36-37. Comme le dit Jonathan Scott : « Le problème était évidemment que depuis 1670, la Bretagne était devenue un “membre dépendant” de cette grande partie de l'Europe sous l'influence de la France. De manière spécifique, l'œuvre de Sammes, placée sous haut patronage, doit être resituée dans le contexte de la campagne de Thomas Osborne, comte de Danby (à la fois chevalier et anglican), dont le but était de faire oublier ce fait. » (Scott, 2011, p. 108.) Voir p. 111 : « À la fin de l'année 1678, les relations secrètes permanentes de la couronne avec la France furent rendues publiques, précipitant une crise majeure. »

[62](#). Sur les Phéniciens, voir Sammes (1676, A3v) ; voir aussi, par exemple, p. 2, p. 9, p. 73 et p. 142. Sur la Bretagne, voir, par exemple, p. 1-2.

[63](#). Armitage (2000, p. 195).

[64](#). Parry (1995, p. 325-327).

[65](#). Pour aller plus loin, voir Parry (1995, p. 329). À la différence de Twyne, Sammes avait rattaché les druides à des colonisateurs grecs plus

tardifs, ce qui ne l'empêche pas d'affirmer qu'ils ont beaucoup appris des bardes phéniciens (Sammes, 1676, p. 99-105).

[66](#). Champion (2001, p. 461). George Smith défend la théorie du commerce phénicien avec la Bretagne et en particulier les Cornouailles dans son livre de 1863, *The Cassiterides : An Enquiry into the Commercial Operations of the Phoenicians in Western Europe, with Particular Reference to the British Tin Trade*.

[67](#). *Journal of the Royal Institution of Cornwall*, octobre 1866, p. 106 et p. 115.

[68](#). *Journal of the Royal Institution of Cornwall*, octobre 1866, p. 140-142. Smirke revient sur ce sujet l'année suivante : « On a tellement entendu, jusqu'à en être las, les noms de Strabon, Diodore et d'autres auteurs romains ou gréco-romains, qui nous ont parlé du commerce de l'étain des Phéniciens et des Carthaginois avec la Bretagne » (*Journal of the Royal Institution of Cornwall* [octobre 1867], p. 284). NdT : le palladium est un métal très rare découvert en 1803 dont le nom fait référence à la déesse grecque de la sagesse, Pallas.

[69](#). *Journal of the Royal Institution of Cornwall*, 1907-1909, p. 20-21.

[70](#). Voir Champion (2001, p. 460).

[71](#). Vance (2000, p. 216-217) ; Christopher Brooke (2017).

[72](#). Par exemple, Defoe (1727, p. 41, 43, 71) ; voir. p. 75 sur les échecs romains dans ces régions ; la citation se trouve p. 105.

[73](#). Defoe (1727, p. 78).

[74](#). Defoe (1727, p. 106). NdT : Hannon le Navigateur est un explorateur carthaginois du VI^e ou VII^e siècle av. J.-C.

[75](#). Defoe (1727, p. 107) ; voir p. 75 où le destin des colonies américaines de Carthage après la destruction de la cité-mère est

comparé à celui de certains des premiers établissements britanniques. Plusieurs passages du même type sont signalés dans Jonathan Scott (2011, p. 130-131).

76. L'entrée de l'*ODNB* pour ce « voyageur et criminel » est hautement recommandée.

77. Montagu (1759, p. 161) ; voir p. 168 et p. 163, où « *Punica fides* peut bien plus justement [...] être retournée contre les Romains. »

78. Montagu (1759, p. 162-163, p. 169, p. 170, p. 172-173, p. 179 et p. 198-199).

79. Montagu (1759, p. 174).

80. *Gazette nationale de France*, 1798, p. 715. Sur le ressentiment contre la « perfide Albion » en France, voir Schmidt (1953) ; Bernal (1987, p. 341-342) ; Isaac (2004, p. 330n38). Voir aussi le récit contemporain dans Rawlinson (1889, p. 62), tout comme Christopher Brooke (2017) sur l'enthousiasme français pour l'assimilation des Britanniques à la Carthage vaincue.

81. Schmidt (1953, p. 611), avec références.

82. Butlin et Joll (1984), n° 129, aujourd'hui à la Tate Britain ; n° 131, aujourd'hui à la National Gallery ; n° 135, aujourd'hui à la Tate Britain. Un tableau un peu plus tardif, *Dido Directing the Equipment of the Fleet, or The Morning of the Carthaginian Empire* (1828) (Butlin et Joll, 1984, p. 241) se trouve à présent dans les réserves de la Tate Britain, presque entièrement détruit, et quatre autres tableaux sur des thèmes carthaginois ont suivi en 1850 : *The Departure of the Fleet*, *Mercury Sent to Admonish Aeneas* et *The Visit to the Tomb* (tous à la Tate Britain), et *Aeneas Relating His Story to Dido* (perdu).

83. Un tableau représentant *Napoléon traversant les Alpes*, peint peu après les événements par Jacques-Louis David, fait explicitement référence à Hannibal, dont le nom est écrit sur un rocher aux pieds de Napoléon, à côté de celui de Charlemagne. L'héroïsme de la situation est renforcé par la substitution d'un cheval à la mule historique de Napoléon.

84. Carthage gardait un certain cachet : Vance (2000, p. 217n9) remarque que « les nouveaux bâtiments classiques de Liverpool apparaissent au premier plan » dans le tableau de 1826 de Samuel Austin, *The Arrival of Aeneas at the Court of Dido, Queen of Carthage*, désormais à la Walker Art Gallery.

85. Champion (2001, p. 456).

86. Champion (2001, p. 458-459).

87. Champion (2001, p. 452) ; voir p. 459.

88. Je remercie Alex Wilson pour cette remarque.

89. Rawlinson (2005, p. 23) ; la citation est extraite de la troisième édition. La première édition (1889) du même chapitre notait simplement la « capacité particulière à faire des affaires » partagée par « un petit nombre de nations », dont les Phéniciens, les Anglais et les Hollandais (1889, p. 61). Rawlinson situait également une colonie phénicienne dans les îles Scilly (1889, p. 56 ; 2005, p. 69-70).

90. Perrot et Chipiez (1885a, p. 892).

91. Perrot et Chipiez (1885b, t. 2, p. 431).

92. Le livre de Waddell, *Phoenician Origin of the Britons, Scots and Anglo-Saxons* (1924) a bénéficié d'une troisième édition en 1931, et un récent manuel sur les Cananéens continue à présenter comme un fait l'arrivée des Phéniciens dans les Cornouailles (Tubb, 1998, p. 140). On a récemment suggéré que Thanet, dans le Kent, était l'« île de Tanit » : www.caitlingreen.org/2015/04/thanet-tanit-and-the-phoenicians.html.

93. Bernal (1987, p. 337-399) ; Champion (2001, p. 462). L'antisémitisme n'était pas la seule question en jeu à propos de Carthage, comme le montre le portrait satyrique d'un maître d'école par Rudyard Kipling dans sa nouvelle de 1917, *Regulus*, qui décrit devant ses élèves la cité comme « une sorte de Manchester nègre abandonnée de dieu ». Je remercie Denis Feeney pour cette référence.

94. Papadopoulos (2005, p. 130).

95. Leerssen (1986, p. 95).

96. Cullingford (1996, p. 223-224).

97. Cullingford (1996, p. 223). Dans *View of the Present State of Ireland* (écrit en 1596 et publié en 1633), l'auteur, Spenser, se montre particulièrement critique.

98. Kidd (1994, p. 1199-1200) ; Cullingford (1996) ; Lennon (2004, p. 71-72), ce dernier auteur remarquant que Cétinn ne jugeait pas fiables les anciens récits.

99. O'Flaherty (1685 ; 1793). Lennon (2004, p. 74-80) souligne encore ici que, comme Cétinn, Ó Flaithbheartaigh ne considérait pas les légendes comme des vérités historiques au sens propre.

100. Lennon (2004, p. 77). Le nom de l'œuvre est emprunté à la description par Plutarque d'une île située à cinq jours de navigation à l'ouest de la Bretagne, identifiée par des contemporains de Ó Flaithbheartaigh comme l'Amérique.

101. O'Flaherty (1793, t. 2, p. 83).

102. Lennon (2004, p. 62-71).

103. Leerssen (1996, p. 288).

104. Hayton (2012, p. 27-28).

105. Hayton (2012, p. 25).

106. Sur Vallancey, voir Vance (1981, p. 226-227), Leerssen (1986, p. 99-100) puis, en détail, O'Halloran (1995).

107. Vallancey (1772, p. iii).

108. Vallancey (1772, p. 1, ix).

109. Vallancey (1773, p. iii).

110. Pour une critique contemporaine de ce « désordre littéraire », voir O'Halloran (1995, p. 168-169).

111. Vallancey (1786, par exemple p. 11, p. 58, p. 60, p. 244 et p. 252).

112. Pour un essai amusant sur la flexibilité du point de vue de Vallancey sur cette question, voir Petrie (1845, p. 12-30).

113. Vallancey (1786, p. x).

114. Vallancey (1772, p. viii).

115. Vallancey (1772, p ; vii).

116. Sur les limites de ces relations, voir O'Halloran (1995, p. 167-173), qui remarque que, petit à petit, l'intérêt politique de Vallancey s'est « détourné de l'Irlande pour rejoindre le cercle des chercheurs britanniques de l'East India Company » (p. 173). L'œuvre de Vallancey a également été influencée par Bochart et Stukeley, mais s'en démarque non sans plaisir, tout spécialement quand il peut les corriger à partir de sources irlandaises.

117. Leerssen (1986, p. 95-96).

118. Vallancey (1772, p. 3).

119. O'Halloran (1995, p. 165) relève que, dans son œuvre, les autres références aux Carthaginois sont beaucoup moins sympathiques.

120. Parsons (1795, p. 138).

121. Parsons (1795, p. 139) ; voir la critique de Vallancey comme extrémiste p. 147, même si l'argumentation sur Plaute se fonde sur son travail.

122. Parsons (1795, p. 158).

123. Parsons (1795, p. 113-119).

124. Parsons (1795, p. 116, et p. 119-125).

125. Charlotte Brooke (2009, 27n et 158n). Sur Brooke, voir Leerssen (1996, p. 363-364).

126. Charlotte Brooke (2009, p. vii). « Brooke voyait son rôle comme celui d'un médiateur entre les deux pays et aspirait à de meilleures relations entre les Irlandais, les Anglo-Irlandais et les Anglais. » (Ní Mhunghaile, 2009, p. xxxvii).

127. Owenson ([1806], 1999, p. 88, p. 107 et p. 143) ; voir 21n, 41n et 89n.

128. Owenson discute avec ses propres personnages sur ce point : quand la famille du prêtre associe la pratique familiale irlandaise aux Grecs, une note en bas de page suggère qu'elle remonte bien au-delà, « aux lamentations de David pour l'ami de son âme, et la *conclamatio* souffle sur la Didon phénicienne » (Owenson ([1806], 1999, p. 183).

129. Campbell (1988, p. 63). Comme on le fait remarquer dans son entrée du ODNB, elle est devenue plus tard la première femme écrivaine à être pensionnée par le gouvernement britannique.

130. Owenson ([1806], 1999, p. 250).

131. Owenson ([1806], 1999, p. 191).

132. Leerssen (1986, p. 102), voir p. 103-108, les successeurs de Valancey, en particulier sur sir William Betham (1779-1853).

133. *Don Juan* (1819-1824) (trad. de l'anglais par Benjamin Laroche), chant 8, strophes 23-24.

134. Dunlop (1922, p. 9).

135. Dunlop (1922, p. 8).

Conclusion

1. Brubaker et Cooper (2000, p. 6).

2. Rouse (1995) et Brooks (2011) date ce changement dans les sociétés européennes du XVII^e ou du XVIII^e siècle, alors que, selon Taylor (1989), on perçoit déjà un mouvement vers cette conception de soi pendant l'Antiquité tardive. Pour une critique sans concession des modèles occidentaux contemporains d'identité, voir Spivak (1988).

3. Rouse (1995, p. 360) ; cf. p. 361-362 où il remarque que l'essor de la notion moderne d'identités collectives empêche « le développement d'un sentiment d'appartenance sociale, [et en] privilégiant les questions de préjudice et de désaffiliation, elle a détourné l'attention des questions matérielles d'inégalité ou obscurci les processus d'exploitation en renvoyant ces questions d'inégalités à des attitudes et des sentiments inappropriés ».

4. James Scott (2013, p. 10-30, 264).

5. James Scott (2013, p. 46).

6. Pour une sélection de points de vue, voir Sadan (2010) ; Chatterjee (2011) ; Dove *et alii* (2011).

7. Cf. James Scott (2013, p. 10, 16).

8. James Scott (2013, p. 248)

9. James Scott (2013, p. 48-49). Sur la manière dont les généalogies peuvent dans les cultures orales « agir comme des “chartes” d’institutions sociales plutôt que comme souvenirs historiques fidèles des temps passés », voir Goody et Watt (1963, p. 310). D’intéressantes réflexions sur l’usage de l’écrit réel, et non pas potentiel, par les gouvernements des cités-États grecques se trouvent dans Thomas (1992, p. 128-132).

10. E. Weber (1979).

11. L. Thompson (1971). La célébrité de cette initiative ne doit pas peu à la participation de la mère norvégienne d’Abba, Anni-Frid Lyngstad.

12. Joyce (2000, p. 244-259). Ce texte est emprunté à une traduction anglaise de Conor Deane, p. 108-126, avec des changements mineurs.

13. Joyce (2000, p. 108).

14. Cullingford (2000, p. 222).

15. Joyce (2000, p. 110).

16. Joyce (2000, p. 123). Comme Katherine Mullin me l’a signalé, une des principales stratégies pour traiter le nationalisme avec ironie est d’attirer l’attention sur les chevauchements embarrassants entre les modèles anglais et irlandais.

17. Joyce (2000, p. 116) ; voir, p. 115, pour une critique du nationalisme obtus lié à la foi catholique. Sur les ambiguïtés de la conférence, voir Cullingford (2000), qui interprète, à l’opposé, la position de Joyce comme « semi-coloniale ». Katherine Mullin remarque que la « tonalité nationaliste de la conférence de Joyce avait en partie pour objectif de gagner la sympathie d’un public triestin d’irrédentistes » (Mullin, 2011, p. 37).

18. Joyce (2000, p. 113).

19. Joyce (2000, p. 118).

20. Joyce (2000, p. 125).

21. Joyce (2000, p. 115).

22. Joyce (2000, p. 121).

23. Sur la manière dont les origines phéniciennes de l'Irlande viennent saper l'identité catholique de l'Irlande dans la conférence, voir Cullingford (2000, p. 221-222).

24. Joyce (2000, p. 125).

25. Cullingford (2000, p. 232-233) ; cf. p ; 236-237 sur la manière dont, dans *Ulysse*, « les Phéniciens, voyageurs légendaires dans les marges de la Méditerranée et de l'Atlantique, ont créé une carte mythique des chemins de l'hybridité ». Voir aussi, plus bref, Cullingford (1996, p. 227).

26. Heaney (2002, p. 23).

27. Cullingford (1996, p. 227-236).

28. Vendler (1998, p. 45).

29. Heaney (1975, p. 32-34). Traduction française de Thierry Gillybœuf pour *Terres de femmes*, <terresdefemmes.blogs.com>.

30. McGuinness (1988, p. 17). Gleitman (1997) discute la relecture « postmoderne » de l'histoire irlandaise de McGuinness dans le contexte historique de ses contemporains, dont Friel.

31. McGuinness (1988, p. 57, 11).

32. McGuinness (1988, p. 70).

Liste des abréviations

Toutes les abréviations reprennent celles du *Oxford Classical Dictionary* (4^e édition, 2012), à l'exception des suivantes :

ANET3 : PRITCHARD, James B. (dir.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3^e édition, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.

AT : WISEMAN, Donald J., *The Alalakh Tablets*, Londres, British Institute of Archaeology at Ankara, 1983.

BMC : HILL, George F., *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia*, Londres, Trustees of the British Museum, 1910.

BMCV : WROTH, Warwick, W., *Catalogues of the Coins of the Vandals, Ostrogoths and Lombards and the Empires of Thessalonica, Nicaea and Trezibond in the British Museum*, Londres, Trustees of the British Museum, 1911.

*C. Ord. Ptol.*² : LENGIER, Marie-Thérèse, *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, 2^e édition, Bruxelles, Palais des académies, 1980.

C. Ptol. Sklav. : SCHOLL, Reinhold, *Corpus der ptolemäischen Sklaventexte*, Stuttgart, Franz Steiner, 1990.

DNWSI : HOFTJIZER, Jacob et Karel JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leyde, Brill, 1995.

EH : BERTHIER, André et René CHARLIER, *Le Sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1955.

Enc. Berb. : *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, 1984-2010 ; Leuven, Peeters, 2010-.

IEphesos : WANKEL, Hermann, Helmut ENGELMANN, Johannes NOLLÉ et alii, *Die Inschriften von Ephesos*, Bonn, Habelt, 1979-1984.

IGLS : JALABERT, Louis, René MOUTERDE et alii, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, P. Geuthner, 1929.

- IKition* : YON, Marguerite, *Kition-Bamboula V : Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et corpus des inscriptions*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 2004.
- IPergamon* : FRÄNKEL, Max, *Die Inschriften von Pergamon*, Berlin, W. Spemann, 1890-1895.
- IPT* : LEVI DELLA VIDA, Giorgio et Maria Giulia AMADASI GUZZO, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1987.
- IRT* : WARD-PERKINS, John B. et Joyce M. REYNOLDS, *Inscriptions of Roman Tripolitania*, Rome et Londres, British School at Rome, 1953.
- KAI*⁵ : DONNER, Herbert et Wolfgang RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 5^e édition, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002.
- KTU*³ : DIETRICH, Manfred, Oswald LORETZ et Joaquín SANMARTIN, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten*, 3^e édition, Munster, Ugarit-Verlag, 2013.
- ODNB* : MATTHEW, Henry C. G. et Bryan HARRISON, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- PPG*³ : FRIEDRICH, Johannes, Wolfgang RÖLLIG, Maria Giulia AMADASI GUZZO et Werner MAYER, *Phönizisch-punische Grammatik*, 3^e édition, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1999.
- RÉS* : *Répertoire d'épigraphie sémitique*, Paris, Imprimerie nationale, 1900-1968.
- RPC* : BURNETT, Andrew Michel AMANDRY, Pere Pau RIPOLLÉS ALEGRE, Ian CARRADICE, et Marguerite S. BUTCHER, *Roman Provincial Coinage*, Londres, British Museum Press, 1992-.
- TDOT* : BOTTERWECK, G. Johannes, Helmer RINGGREN et Heinz-Joseph FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1974-.
- TSSI* : GIBSON, John C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1971-1982.

TWOT : HARRIS, R. Laird, Gleason ARCHER et Bruce WALTKE, *Theological Word-book of the Old Testament*, Chicag, Moody Press, 1980.

Bibliographie

A

- ABD AL-RAHMAN, Ahmed Said, « Latest Tomb Findings at Leptis Magna and in the Vicinity », *Libya Antiqua*, n.s., 1, p. 154-155, 1995.
- ACQUARO, Enrico, *I rasoi punici*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1971.
- , « L'espansione fenicia in Africa », in *Fenici e Arabi nel Mediterraneo : Roma, 12-13 ottobre 1982*, Academia nazionale dei Lincei, p. 23-61, 1983
- , « Il tofet di Tharros : Note di lettura », in *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica*, Edizioni della Torre, p. 13-22, 1989.
- , « Il tofet santuario comunitario », in Carlos González WAGNER et Luis Alberto RUIZ CABRERO (dir.), *Otto Eissfeldt : Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch. Molch comm concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del Dios Moloch*, Centro de estudios fenicios y púnicos, Universidad Complutense de Madrid, p. 87-92, 2002.
- ADAMS, J. N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- ADAM-VELENI, Polyxeni et Evangelia STEFANI, *Greeks and Phoenicians at the Mediterranean Crossroads*, Musée archéologique de Thessalonique, Thessalonique, 2012.
- AFANASYEV, Ilya, « “In gente britanniarum, sicut quaedam nostratum testatur historia...” », National Identity and Perceptions of the Past in John of Salisbury's *Policraticus* », *Journal of Medieval History*, 38, 3, 2012, p. 278-294.
- AGELARIKIS, Anagnostis, Athanasia KANTA et Nikolaos STAMPOLIDIS, « The Osseous Record in the Western Necropolis of Amathus : An Archeo-

- Anthropological Investigation », in Vassos KARAGEORGHIS et Nikolaos STAMPOLIDIS (dir.), *Eastern Mediterranean : Cyprus-Dodecanese-Crete 16th-6-th Cent. B.C.*, université de Crète, Athènes, 1998, p. 217-232.
- ALEXANDROPOULOS, Jacques, *Les Monnaies de l'Afrique. 400 av. J.-C.-40 ap. J.-C.*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 2000.
- ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, Manuel, « Hijos de Melqart : Justino (44.5) y la Koiné Tiria entre los siglos iv i iii A.C. », *Archivo español de arqueología*, 87, 2014, p. 21-40.
- AMADASI Guzzo et Maria GIULIA, « Le iscrizioni puniche », in Michelangelo CAGIANO DE AZEVEDO, Caterina CAPRINO et Antonia CIASCA (dir.), *Missione archeologica italiana a Malta : Rapporto preliminare della campagna 1970*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1973, p. 87-94.
- , « Osservazioni sulle stele iscritte di Tiro », *Rivista di studi fenici*, 21, 1993, p. 157-163.
- , « Ṛš Mlqrt : Les élus de Melqart ? », *Antiquités africaines*, 33, 1997, p. 81-85.
- , « Le iscrizioni dei tofet : Osservazioni sulle espressioni d'offerta », in Carlos González WAGNER et Luis Alberto RUIZ CABRERO (dir.), *Otto Eissfeldt : Molk como concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del dios Moloch*, Centro de estudios fenicios y púnicos, Universidad Complutense de Madrid, p. 93-119, 2002.
- , « Il tofet : Osservazioni di un'epigrafista », in Gilda BARTOLONI et M. Gilda BENEDETTINI (dir.), *Sepolti tra i vivi : Buried among the Living ; Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato ; Roma 26-29 aprile 2006* [= *Scienze dell'antichità : Storia archeologia antropologia* 14, 1], Università degli Studi di Roma « La Sapienza », 2007-2008, p. 347-362.
- , « Astarte a Malta : Il santuario di Tas Silġ », in Maria Luisa DE LA BANDERA ROMERA et Eduardo FERRER ALBELDA (dir.), *El Carmabolo : 50 años de un tesoro*, Universidad de Sevilla, Séville, 2010, p. 465-486.

- , « Ancora sull'espressione "Figlio di Tiro" in Fenicio », *Rivista di studi fenici* 40, 1, 2012a, p. 107-114.
- , « Ancora sull'espressione "Figlio di Tiro" in Fenicio : Nota a *Rivista di studi fenici* 40, 2012, pp. 107-114 », *Rivista di studi fenici*, 40, 2, 2012b, p. 305-308.
- , « Re dei Sidonii ? », in Oswald LORETZ, Sergio RIBICHINI, Wilfred G. E. WATSON et José Ángel ZAMORA LÓPEZ (dir.), *Ritual, Religion, and Reason : Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Ugarit-Verlag, Munster, 2013, p. 257-265.
- AMADASI Guzzo, MARIA Giulia et Gary A. RENDSBURG, « Phoenician/Punic and Hebrew », in Geoffrey KHAN (dir.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Brill, Leyde, 2013, p. 71-77.
- AMADASI Guzzo, Maria GIULIA et Wolfgang RÖLLIG, « La langue », in Véronique KRINGS (dir.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de Recherche*, Brill, Leyde, 1995, p. 185-192.
- AMADASI Guzzo, Maria GIULIA et M. P. ROSSIGNANI, « Le iscrizioni bilingui e gli « Agyiei » di Malta in Maria GIULIA, Guzzo AMADASI, Mario LIVERANI et Paolo MATTHIAE (dir.), *Da Pyrgi a Mozia : Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonio Ciasca* [= *Vicino Oriente*, 3, 1] Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Rome, 2002, p. 5-28.
- AMADASI Guzzo, Maria GIULIA et Paolo XELLA, « Eshmun-Melqart in una nuova iscrizione fenicia di Ibiza », *Studi epigrafici e linguistici*, 22, 2005, p. 47-57.
- AMADASI Guzzo, Maria GIULIA et José Ángel ZAMORA LÓPEZ, « The Epigraphy of the Tophet », in Paolo XELLA (dir.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* [= *Studi epigrafici e linguistici*, 29-30 (2012-2013)], Essedue, Vérone, 2013, p. 159-192.
- , « L'archivio fenicio di Idalion : stato delle ricerche », *Semitica e Classica*, 9, 2016, p. 187-193.

- AMELING, Walter, « Koinon Τῶν Σιδωνίων », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 81, 1990, p. 189-199.
- , « Carthage », in Walter SCHEIDEL et Peter FIBIGER BANG (dir.), *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 361-382.
- AMITAY, Ory, « Why Did Alexander the Great Besiege Tyre ? », *Athenaeum*, 96, 1, 2008, p. 91-102.
- « Procopius of Caesarea and the Gergashite Diaspora », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 20, 4, 2011, p. 257-276.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990.
- ANDERSON, Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996.
- ANDERSON, Perry, « Sinomania », *London Review of Books*, 28 janvier 2010, p. 3-6.
- ANDERSON, William P., « The Beginnings of Phoenician Pottery : Vessel Shape, Style, and Ceramic Technology in the Early Phases of the Phoenician Iron Age », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 279, 1990, p. 35-54.
- ANDRADE, Nathanael J., *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- ANELLO, Pietrina, « Il trattato del 405/4 a.c. e la formazione della "Eparchia" punica di Sicilia », *Kokalos*, 32, 1986, p. 115-179.
- ANTONACCIO, Carla M., « Excavating Colonization », in Henry HURST et Sarah OWEN (dir.), *Ancient Colonizations : Analogy, Similarity and Difference*, Duckworth, Londres, 2005, p. 97-113.
- , « (Re)defining Ethnicity : Culture, Material Culture, and Identity », in Shelley HALES et Tamar HODOS (dir.), *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 32-53.

- ARDELEANU, Stefan, « Vom Jugurtha qui a réussi zum Zivilisationendialog Ben Alis : Die Rolle der Antike in der Repräsentation Tunesischer Autokraten nach 1956 », *Thersites*, 1, 2015, p. 203-248, <thersites.uni-mainz.de/index.php/thr/article/view/11>.
- ARENA, Renato, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia*, vol. 1, *Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*, Edizioni dell'Orso, Pise, 1996.
- ARMITAGE, David, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- ARMSTRONG, John, *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.
- ARNAUD, Pascal, *Les Routes de la navigation antique. Itinéraires en Méditerranée*, Errance, Paris, 2005.
- ASHERI, Pascal, Alain B. LLOYD et Aldo CORCELLA, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- ASTOUR, Michael C., « The Origins of the Terms *Canaan*, *Phoenician* and *Purple* », *Journal of Near Eastern Studies*, 24, 1965, p. 346-350.
- ATTRIDGE, Harold W. et Robert A. ODEN, *Philo of Byblos, the Phoenician History : Introduction, Critical Text, Translation*, Catholic Biblical Association of America, Washington DC, 1981.
- AUBET, Maria Eugenia, *The Phoenicians and the West : Politics, Colonies and Trade*, 2^e édition, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- , « On the Organisation of the Phoenician Colonial System in Iberia », in Corinna RIVA et Nicholas C. VELLA (dir.), *Debating Orientalism : Multidisciplinary Approaches to Change in the Ancient Mediterranean*, Equinox, Londres, 2006.
- , *Tyro y las colonias fenicias de Occidente*, 3^e édition, Bellaterra, Barcelone, 2009.
- AUBET-SEMMLER, Maria EUGENIA et Laura TRELISO CARREÑO, « Pratiques funéraires à l'âge du fer II au Liban. La nécropole de Tyr Al-Bass », *Archaeology and History in the Lebanon*, 40-41, 2015, p. 118-134.

AUSTIN, Michel M., *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest : A Selection of Ancient Sources in Translation*, 2^e édition, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

B

BABELON, Ernest, *Manuel d'archéologie orientale. Chaldée, Assyrie, Perse, Syrie, Judée, Phénicie, Carthage*, Maisin Quantin, Paris, 1888.

BÄBLER, Balbina, *Fleissige Thrakerinnen und Wehrhafte Skythen : Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft*, Teubner, Stuttgart, 1998.

BADRE, Leila, « A Phoenician Sanctuary at Tyre », *BAAL*, 10, 2015, p. 59-82.

BAGG, Ariel M., *Die Assyrer und das Westland : Studien zur Historischen Geographie und Herrschaftspraxis in der Levante im 1. Jt. v. u. Z.*, Peeters, Louvain, 2011.

BAGNALL, Roger, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt*, Brill, Leyde, 1976.

BAGNALL, Roger et Peter S. DEROW, *The Hellenistic Period : Historical Sources in Translation*, 2^e édition, Blackwell, Oxford, 2004.

BARCELÓ, Pedro, « The Perception of Carthage in Classical Greek Historiography », *Acta Classica*, 37, 1994, p. 1-14.

BARR, James, « Philo of Byblos and His "Phoenician History" », *Bulletin of the John Rylands Library*, 57, 1, 1974, p. 17-68.

BARRECA, Ferruccio, « L'esplorazione topografica della regione Sulcitana », in *Monte Sirai III : Rapporto preliminare della missione archeologica dell'università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Centro di studi semitici, Istituto di studi del Vicino Oriente, Università i Roma, Rome, 1966.

BARTH, Fredrik, « Introduction », in Fredrik Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organisation of Ethnic Difference*, Little Brown,

Boston, 1969.

BARTOLONI, Pietro, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1976.

—, *Le stele di Sulcis*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1986.

—, « Considerazioni sul “tofet” di Tiro », *Rivista di studi fenici*, 21, 1993, p. 153-156.

BASLEZ, Marie Françoise, « Le rôle et la place des Phéniciens dans la vie économique des ports de l'Égée », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Peeters, Louvain, 1987, p. 267-285.

—, « Les communautés d'Orientaux dans la cité grecque. Formes de sociabilité et modèles associatifs », in Raoul LONIS (dir.), *L'Étranger dans le monde grec*, Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1988.

—, « Les associations à Délos. Depuis les débuts de l'indépendance (fin du IV^e siècle) à la période de la colonie athénienne (milieu du II^e siècle) », in Pierre FRÖHLICH et Patrice HAMON (dir.), *Groupes et Associations dans les cités grecques (III^e siècle av. J.-C.-II^e siècle apr. J.-C.). Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2009*, Librairie Droz, Genève, 2013.

BASLEZ, Marie Françoise et Françoise BRIQUEL-CHATONNET, « De l'oral à l'écrit. Le bilinguisme des Phéniciens en Grèce », in Claude BAURAIN, Corinne BONNET et Véronique KRINGS (dir.), *Phoinikeia grammata. Lire et écrire en Méditerranée ; Actes du colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*, Société des études classiques, Nantes, 1991a, p. 371-386.

—, « Un exemple d'intégration phénicienne au monde grec. Les Sidoniens au Pirée à la fin du IV^e siècle », in Enrico ACQUARO (dir.), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici. Roma, 9-14 novembre 1987*, Consiglio nazionale delle ricerche, 1991b, p. 229-240.

BATTY, Roger, « Mela's Phoenician Geography », *Journal of Roman Studies*, 90, 2000, p. 70-94.

- BAUMGARTEN, Albert I., *The Phoenician History of Philo of Byblos : A Commentary*, Brill, Leyde, 1981.
- BAURAIN, Claude, « Portées chronologique et géographique du terme “phénicien” », in Corinne BONNET, Edward LIPÍŃSKI et Patrick MARCHETTI (dir.), *Religio Phoenicia*, Société des études classiques, Namur, 1986, p. 7-28.
- , « La place des littératures grecque et punique dans les bibliothèques de Carthage », *L'Antiquité classique*, 61, 1992, p. 158-177.
- BAURAIN, Claude et Corinne BONNET, *Les Phéniciens. Marins des trois continents*, Armand Colin, Paris, 1992.
- BAXANDALL, Michael, *Patterns of Intention : On the Historical Explanation of Pictures*, Yale University Press, New Heaven, CT, 1985.
- BECHTOLD, Babette, « Alcune osservazioni sui rapporti commerciali fra Cartagine, la Sicilia occidentale e la Campania (iv-metà del ii sec. a.c.) », *Bulletin Antieke Beschaving*, 82, 1, 2007, p. 51-76.
- , *Observations on the Amphora Repertoire of Middle Punic Carthage* [= *Carthage Studies*, 2], Université de Gand, Gand, 2008.
- , « Distribution Patterns of Western Greek and Punic Sardinian Amphorae in the Carthaginian Sphere of Influence (6th-3rd century BCE) », *Carthage Studies*, 7, 2013, p. 43-119.
- BECHTOLD, Babette et Roald DOCTER, « Transport Amphorae from Punic Carthage : An Overview », in Lorenzo NIGRO (dir.), *Motya and the Phoenician Ceramic Repertoire between the Levant and the West 9th-6th Century BC : Proceedings of the International Conference Held in Rome, 26 February 2010*, Missione archeologica a Mozia, Rome, 2010.
- BEEKES, Robert S. P., « Kadmos and Europa, and the Phoenicians », *Kadmos*, 43, 2004, p. 167-184.
- BEKKER, Immanuel, *Anecdota graeca*, G. C. Nauckium, Berlin, 1814.
- BELKAHIA, Souraya, « Les structures politiques pré-romaines dans les cités de la future byzacène », in Attilio MASTINO et Paula RUGGIERI (dir.),

L'Africa romana : Atti del X Convegno di studio, Oristano, 11-13 dicembre 1992, Editrice archivio fotografico sardo, Sassari, 1994, p. 1071-1092.

BELKAHIA, Souraya et Ginette DI VITA-ÉVRARD, « Magistratures autochtones dans les cités pègrines de l'Afrique proconsulaire », in Pol TROUSSET (dir.), *Monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord antique et médiévale ; 6^e Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Pau, 1993*, Éditions du CTHS, Paris, 1995, p. 255-274.

BELMONTE, Juan Antonio, *Cuatro estudios sobre los dominios territoriales de las ciudades-estado fenicias*, Edicions Bellaterra, Barcelone, 2003.

BEN ABED, Aïcha et Jean-Jacques AILLAGON, *Carthage. L'histoire, sa trace et son écho ; les Musées de la ville de Paris, Musée du Petit-Palais, 9 mars-2 juillet 1995*, Paris-Musées, Paris, 1995.

BÉNABOU, Marcel, *La Résistance africaine à la romanisation*, Maspero, Paris, 1976.

—, « Les survivances préromaines en Afrique romaine », in Colin WELLS (dir.), *l'Afrique romaine. Les conférences Vanier 1980 / Roman Africa : The Vanier Lectures 1980*, Éditions de l'université d'Ottawa, Ottawa, 1982, p. 13-27.

BENDALL, Lisa, *Reading Linear B, Part I*, Cambridge University Press, Cambridge, à paraître.

BÉNICHOU-SAFAR, Hélène, *Les Tombes puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Éditions du CNRS, Paris, 1982.

—, *Le Tophet de Salambô à Carthage. Essai de reconstitution*, École française de Rome, Rome, 2004.

—, « Les inscriptions puniques du sanctuaire de Sousse », *Semtica et classica*, 3, 2010, p. 99-123.

—, « Le statut de l'enfant punique et les objets funéraires », in Antoine HERMARY et Céline DUBOIS (dir.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité*,

- III, *Le matériel associé aux tombes d'enfants ; Actes de la table ronde internationale organisée à la Maison des sciences de l'Homme et de la Méditerranée d'Aix-en-Provence, 20-22 janvier 2011*, Éditions Errance, Aix-en-Provence, Centre Camille Jullian, Arles, 2012a, p. 263-272.
- , « Le vase “de Sidon” et le symbolisme du palmier », *Semetica et classica*, 5, 2012b, p. 97-117.
- BENZ, Frank L., *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions : A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements*, Biblical Institut Press, Rome, 1972.
- BERGES, Dietrich, « Die Tonsiegel aus dem Karthagischen Tempelarchiv », in Friedrich RAKOB (dir.), *Karthago II*, Philipp von Zabern, Mayence, 1997, p. 10-214.
- BERNAL, Martin, *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, PUF, Paris, 1999.
- BERNARDINI, Paolo, « Giustino, Cartagine e il tofet », *Rivista di studi fenici*, 24, 1996, p. 27-45.
- , « I Melqart di Sardò », in Paolo Bernardini et Raimondo Zucca (dir.), *Il Mediterraneo di Herakles : Atti des Convegno di studi, 26-28 marzo 2004, Sassari-Oristano, Italia*, Carocci, Rome, 3, 2005a, p. 125-143.
- , « Per una rilettura del santuario tofet-I : Il Caso di Mozia », *Sardinia, Corisca, et Baleares antiquae*, 3, 2005b, p. 55-70.
- , « La morte consacrata : Spazi, rituali e ideologia nella necropolis e nel tofet du Sulky fenicia e punica », in Xavier DUPRÉ RAVENTÓS, Sergio RIBICHINI et Stéphane VERGER (dir.), *Saturnia Tellus : Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celto ; Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 2008, p. 637-658.
- , « Organised Settlements and Cult Places in the Phoenician Western Expansion between the 9th and 7th Centuries BCE : A Reflexion on the

- Tophet », in Paolo XELLA (dir.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* [= *Studi epigrafici e linguistici*, 29-30 (2012-2013)], Essedue, Vérone, 2013, p. 1-22.
- BERNARDINI, Paolo et Raimondo ZUCCA, *Il Mediterraneo d Herackles : Studi e ricerche*, Carocci, Rome, 2005.
- BERTHA, Csilla, « Brian Friel as Postcolonial Playwright », in Anthony ROCHE (dir.), *The Cambridge Companion to Brian Friel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 154-165.
- BERTHIER, André et René CHARLIER, *Le Sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1955.
- BERTRANDY, François, « Les représentations du “signe de Tanit” sur les stèles votives de Constantine : III^e-I^{er} siècles avant J.-C. », *Rivista di studi fenici*, 21, 1, 1993, p. 3-28.
- BERTRANDY, François et Maurice SZNYCER, *Les Stèles puniques de Constantine*, Éditions de la réunion des musées nationaux, ministère de la Culture et de la Communication, Paris, 1987.
- BIERSCHENK, Thomas, « Religion and Political Structure : Remarks on Ibadism in Oman and the Mzab (Algeria) », *Studia Islamica*, 68, 1988, p. 107-127.
- BIKAI, Patricia M, « The Late Phoenician Pottery Complex and Chronology », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 229, 1978, p. 47-56.
- BILLIGMEIER, Jon C., « Origin of the Greek World Phoinix », *Talanta*, 8-9, 1977, p. 1-4.
- BISI, Anna Maria, *Le Stele puniche*, Istituto di studi del Vicino Oriente, Università di Roma, Rome, 1967.
- , « Un naiskos tardo-fenicio del Museo di Beirut e il problema dell'origine dei cippi egittizzanti nel mondo punico », *Antiquités africaines*, 5, 1971, p. 15-38.
- , *Le Terrecotte figurate fenicie et puniche in Italia*, Libreria dello stato, Istituto poligrafico, e Zecca dello stato, Rome, 1990.

- BISPHAM, Edward, « The “Hellenistics of Death” in Adriatic Central Italy », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 44-78.
- BLOCH-SMITH, Elizabeth, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOT, Sheffield, 1992.
- BOARDMAN, John, « Early Euboean Settlements in the Carthage Area », *Oxford Journal of Archaeology*, 25, 2, 2006, p. 195-200.
- BOCHART, Samuel, *Geographiae sacra seu Phaleg et Canaan*, P. Cardonelli, Caen, 1646.
- BOHAK, Gideon, « Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature », in Erich S. GRUEN (dir.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Franz Steiner, Stuttgart, 2005, p. 207-237.
- BOKSMATI, Nadine, « Space and Identity in Hellenistic Beirut », in Sara OWEN et Laura PRESTON (dir.), *Inside the City in the Greek World : Studies of Urbanism from the Bronze Age to the Hellenistic Period*, Oxbow, Oxford, 2009, p. 131-140.
- BONDÌ, Sandro Filippo, *Le Stelle di Monte Sirai*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1972.
- , « Note sull’economia fenicia – I : Impresa privata e ruolo dello stato », *Egitto e Vicino Oriente*, 1, 1978, p. 139-149.
- , « Per una reconsiderazione del tofet », *Egitto e Vicino Oriente*, 2, 1979, p. 139-150.
- , « Nuove stele da Monte Sirai », *Rivista di studi fenici*, 8, 1980, p. 51-70.
- , « I fenici in Erodoto », in Walter BURKERT, Giuseppe NENCI et Olivier REVERDIN (dir.), *Hérodote et les peuples non grecs*, Fondation Hardt, Genève, 1990, p. 255-300.
- , « Il tofet di Monte Sirai », in Vincenzo Santoni (dir.), *Carbonia e il Sulcis, S’Alvure*, Oristano, 1995.
- , « Aspetti delle relazioni tra la Fenicia et le colonie d’occidente in età persiana », *Transeuphratène*, 12, 1996, p. 73-83.

- , « Obiettivi e modalità dell'azione militare di Cartagine in Sicilia », in Maria Adelaide VAGGIOLI (dir.), *Guerra e pacce in Sicila e nel Mediterraneo antico (viii-iii sec. a. c.) : Arte, prassi e teoria della pace e della guerra*, Edizioni della normale, Pise, 2006.
- , « Frontières culturelles et frontières administratives dans le monde phénicien d'Occident », *Transeuphratène*, 35, 2008, p. 71-81.
- , « Phoenicity, Punicities », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlements to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 58-68.
- BONDÌ, Sandro Filippo, Massimo BOTTO, Giuseppe GARBATI et Ida OGGIANO, *Fenici e Cartaginesi : Una civiltà mediterranea*, Istituto poligrafico e Zecca dello stato, Libreria dello Stato, Rome, 2009.
- BONFANTE, Giuliano, « The Name of the Phoenicians », *Classical philology*, 36, 1941, p. 1-20.
- BONNET, Corinne, « Le culte de Melqart à Carthage. Un cas de conservatisme religieux », in Corinne BONNET, Edward LIPÍŃSKI et Patick MARCHETTI (dir.), *Religio Phoenicia*, Société des études classiques, Namur, 1986, p. 209-222.
- , *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Peeters, Louvain ; Presses universitaires de Namur, Namur, 1988.
- , *Astarte. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1996.
- , « Melqart », in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Artemis et Winkler, Zurich, 1997.
- , *I fenici*, Carocci, Rome, 2004.
- , « Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione », in Paolo BERNARDINI et Raimondo ZUCCA (dir.), *Il Mediterraneo di Herakles. Studi e ricerche*, Carocci, Rome, 2005.
- , « Identité et altérité religieuses. À Propos de l'hellénisation de Carthage », *Pallas*, 70, 2006a, p. 365-379.

- , « La religione fenicia e punica in Sicilia », in Pietrina ANELLO, Giuseppe MARTORANA et Roberto SAMMARTANO (dir.), *l'Erma di Breteschneider*, Rome, 2006b, p. 205-216.
- , « Melqart », in Jürg EGGLER et Christoph UEHLINGER (dir.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, 2007 <religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_illustrations_melqart.pdf>.
- , « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », in Nichole BELAYCHE et Simon Claude MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Peeters, Paris, 2009, p. 295-308.
- , « De Carthage à Salvador de Bahia. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels », in Francesca PRESCENDI et Youri VOLOKHINE (dir.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Éditions Labor et Fides, Genève, 2011a, p. 373-384.
- , « On Gods and Earth : The Tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage », in Erich S. GRUEN (dir.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2011b, p. 373-387.
- , « Ernest Renan et les paradoxes de la mission de Phénicie », in Henry LAURENS (dir.), *Ernest Renan. La science la religion, la république ; Colloque annuel 2012 du Collège de France*, Odile Jacob, Paris, 2013, p. 101-119.
- , « Phoenician Identities in Hellenistic Times : Strategies and Negotiations », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 182-298.

- , *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, De Boccard, Paris, 2015.
- BONNET, Corinne et Colette JOURDAIN-ANNEQUIN (dir.), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives ; Actes de la table ronde de Rome, Academia belgica-École française de Rome, 15-16 septembre 1989*, Institut historique belge de Rome, Bruxelles, 1992.
- BONNET, Corinne et Adeline GRAND-CLÉMENT, « La "barbarisation" de l'ennemi. La parenté entre Phéniciens et Carthaginois dans l'historiographie relative à la Sicile », in Daniela BONANNO, Corinne BONNET, Nicola CUSUMANO et Sandra PÉRÉ-NOGUÈS (dir.), *Aleanze e parentele : Le « affinità elettive » nella storiografia sulla Sicilia antica ; Atti des Convegno internazionale (Palermo, 14-15 aprile 2010)*, Salvatore Sciascia Editore, Castanisetta, 2010, p. 161-177.
- BONNET, Corinne et Véronique KRINGS, « Les Phéniciens, Carthage et nous. Histoire et représentations », in Juan Pablo VITA et José Ángel ZAMORA LÓPEZ (dir.), *Nuevas perspectiva I : La investigación fenicia y púnica*, Bellaterra, Saragosse, 2006, p. 37-47.
- BONNET, Corinne et Paolo XELLA, « La religion », in Véronique KRINGS (dir.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Brill, Leyde, 1995, p. 316-333.
- BORDREUIL, Pierre, « Attestations inédites de Melqart, Baal Hammon et Baal Saphon à Tyr », in Corinne BONNET, Edward LIPÍŃSKI et Patick MARCHETTI (dir.), *Religio Phoenicia*, Société des études classiques, Namur, 1986, p. 82-86.
- , « Tanit du Liban », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Peeters, Louvain, 1987, p. 79-85.
- BORDREUIL, Pierre et Ahmed FERJAOUI, « À propos des "Fils de Tyr" et des "Fils de Carthage" », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Carthago*, Peeters, Louvain, 1988, p. 137-142.

- BORDREUIL, Pierre et Nehmé TABET, « Laodicée “Mère” en Kanaan », *Syria*, 62, 1985, p. 180-181.
- BOSWORTH, A. Brian, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. 1, *Commentary on Books I-III*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- BOUROGIANNIS, Giorgios, « Pondering the Cyprio-Phoenician Conundrum : The Aegean View of a Bewildering Term », in Maria IACOVOU (dir.), *Cyprus and the Aegean in the Early Iron Age : The Legacy of Nicolas Coldstream*, Fondation culturelle de la banque de Chypre, 2012, p. 183-205.
- BOWDEN, Hugh, « The Greek Settlement and Sanctuaries at Naukratis : Herodotus and Archaeology », in Mogens Herman HANSEN et Kurt A. RAAFLAUB (dir.), *More Studies in the Ancient Greek Polis*, Franz Steiner, Stuttgart, 1996, p. 17-37.
- BOWIE, Ewen, « Phoenician Games in Heliodorus' *Aithiopika* », in Richard HUNTER (dir.), *Studies in Heliodorus*, Cambridge Philological Society, Cambridge, 1998, p. 1-18.
- , « Literary Milieux », in Tim WHITMARSH (dir.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 17-38.
- BOYES, Philip J., « “The King of the Sidonians” : Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 365, 2012, p. 33-44.
- BRADLEY, Guy, « Aspects of the Cult of Hercules in Central Italy », in Louis RAWLINGS et Hugh BOWDEN (dir.), *Herakles et Hercules : Exploring a Graeco-Roman Divinity*, Classical Press of Wales, Swansea, 2005, p. 129-151.
- BRAUDEL, Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 2013.
- , *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris 2013.

- BRECCIAROLI TABORELLI, Luisa, « Il tofet neopunico di Sabratha », in *Atti del I Congresso internazionale di Studi fenici e punici (Roma, 5-10 novembre 1979)*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1983, p. 543-547.
- BRENNAN T. Corey, *The Pratorship in the Roman Republic*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- BRETT, Mark G., « Interpreting Ethnicity : Method, Hermeneutics, Ethics », in Mark G. BRETT (dir.), *Ethnicity and the Bible*, Brill, New York, 1996, p. 3-22.
- BRETT, Michael et Elizabeth FENTRESS, *The Berbers*, Blackwell, Oxford, 1996.
- BRIQUEL-CHATONNET, Françoise, « Hébreu du nord et phénicien. Étude comparée de deux dialectes cananéens », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 23, 1992a, p. 89-126.
- , *Les Relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Peeters, Louvain, 1992b.
- , « Syro-Palestine et Jordanie », in Véronique KRINGS (dir.), *La Civilisation phénicienne et punique*, Brill, Leyde, 1995, p. 583-596.
- BRISCOE, John, *A Commentary on Livy, Books XXXIV-XXXVII*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- BRIZZI, Giovanni, « Il “nazionalismo fenicio” di Filone di Byblos e la politica ecuminica di Adriano », *Oriens antiquus*, 19, 1980, p. 117-131.
- BROOKE, Charlotte, *Reliques of Irish Poetry*, Irish Manuscripts Commission, Dublin, 2009.
- BROOKE, Christopher, « Eighteenth-Century Carthage », in Béla KAPOSSY, Isaac NAKHIMOWSKY et Richard WHATMORE (dir.), *Commerce and Peace in the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, p. 110-124.
- BROOKS, Peter, *Enigmas of Identity*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011.

- BROUQUIER-REDDÉ, Véronique, Abdelaziz EL KHAYARI et Abdelfattah ICHKHAKH, « Le temple B de Volubilis. Nouvelles recherches », *Antiquités africaines*, 34, 1998, p. 65-72.
- BROWN, Susanna SHELBY, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacificial Monuments in Their Mediterranean Context*, JSOT Press, Sheffield, 1991.
- BRUBAKER, Rogers, « Ethnicity without Groups », *European Journal of Sociology*, 43, 2002, p. 163-189.
- BRUBAKER, Rogers et Frederick COOPER, « Beyond “Identity” », *Theory and Society*, 29, 2000, p. 1-47.
- BUCKLER, William Hepburn, William M. CALDER et Christopher W. M. COX, « Asia Minor, 1924. III.-Monuments from Central Phrygia », *Journal of Roman Studies*, 16, 1926, p. 53-94.
- BULLO, Sylvia, *Provincia Africa : Le città e il territorio della caduta di Cartagine a Nerone*, L’Erma di Bretschneider, Rome, 2002.
- BUNNENS, Guy, *L’Expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d’interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Institut historique belge de Rome, Rome, 1979.
- , « Tyr et la mer », in Éric GUBEL, Edward LIPÍŃSKI et Brigitte SERVAIS-SOYEZ (dir.), *Redt Tyrus/Sauvons Tyr – Histoire phénicienne/Fenicische geschiedenis*, Peeters, Louvain, 1983, p. 7-21.
- , « Puniqes », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, Turnhout, 1992, p. 364.
- BURKE, Aaron A., « Entanglement, the Amorite Koiné, and Amorite Culture in the Levant », *ARAM*, 26, 2014, p. 357-374.
- BUTCHER, Kevin, « Information, legitimation, or Self-Legitimation ? Popular and Elite Designs on the Coins Types of Syria », in Christopher HEWGEGO, Volker HEUCHERT et Andrew BURNETT (dir.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 143-156.

- BUTLER, Judith, *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.
- , *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte, coll. « Poche », Paris, 2006.
- BUTLIN, Martin et Evelyn JOLL, *The Paintings of J.M.W. Turner*, Yale University Press, New Haven, CT, 1984.

C

- CADOTTE, Alain, *La Romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Brill, Leyde, 2006.
- CALLEGARIN, Laurent, « Coinages with Punic and Neo-Punic Legends of Western Mediterranean : Attribution, Chronology and Currency Circulation », in Amelia DOWLER et Elizabeth R. GALVIN (dir.), *Money, Trade and Trade Routes in Pre-Islamic North Africa*, British Museum Press, Londres, 2011, p. 42-48.
- CAMOUS, Thierry, « Les Phéniciens dans l'historiographie romaine et la sous-évaluation du rôle joué par les influences phéniciennes dans la république avant les guerres puniques », *Revue des études anciennes*, 109, 2007, p. 227-246.
- CAMPBELL, Mary, *Lady Morgan : The Life and Times of Sydney Owenson*, Pandora, Londres, 1988.
- CAMPUS, Alessandro, « Circolazione di modelli e di artigiani in età punica », in Aomar AKERRAZ, Paola RUGGIERI, Ahmed SIRAJ et Cinzia VISMARA (dir.), *L'Africa romana : Atti del XVI convegno di studio (Rabat, 15-19 dic. 2004)*, Carocci, Rome, 2006, p. 185-196.
- , *Punico-Postpunico : Per una Archeologia dopo Cartagine*, TORED, Tivoli, 2012.
- CAPDETREY, Laurent, *Le Pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique, 312-319 avant J.-C.*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007.

- CARTLEDGE, Paul, *The Greeks : A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- CARTY, Ciaran, « Finding Voice in a Language Not Our Own », in Paul DELANEY (dir.), *Brian Friel in Conversation*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000, p. 138-143.
- CECCHINI, Serena Maria, « Architecture militaire, civile et domestique *partim* Orient », in Véronique KRINGS (dir.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Brill, Leyde, 1995, p. 389-396.
- CELESTINO, Sebastián et Carolina LÓPEZ-RUIZ, *Tartessos and the Phoenicians in Iberia*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- CHAMOUN-NICOLÁS, Habib, *Negociate like a Phoenicia : Discover Tradeables*, Keynegotiations, Kingwood, 2007.
- CHAMPION, Timothy, « The Appropriation of the Phoenicians in British Imperial Ideology », *Nations and Nationalism*, 7, 2001, p. 451-465.
- CHANTRAINE, Pierre, « À propos du nom des Phéniciens et des noms de la pourpre », *Studii clasice. Societatea de studii clasice din Republica Socialistă România*, 14, 1972, p. 7-15.
- CHAPMAN, Malcolm, *The Celts : The Construction of a Myth*, St Martin's Press, New York 1992.
- CHARFI Mohamed et Hamadi REDISSI, « Teaching Tolerance and Open-Minded Approaches to Understanding Sacred Texts », in Joel E. COHEN et Martin B. MALIN (dir.), *International Perspectives on the Goals of Universal Basic and Secondary Education*, Routledge, New York, 2009, p. 145-175.
- CHARLES-EDWARDS, Thomas, « The Making of Nations in Britain and Ireland in the Early Middle Ages », in Ralph EVANS (dir.), *Lordship and Learning : Studies in Memory of Trevor Aston*, Boydell Press, Woodbridge, p. 11-38.
- CHATTERJEE, Partha, « Life without the State », *Anthropology Now*, 3, 3, 2011, p. 111-114.

- CHÉREL, Albert, *Fénelon au XVIII^e siècle en France, 1715-1820. Son prestige, son influence*, Hachette, Paris, 1917.
- CHIBA, Michel, *Visage et Présence du Liban*, Cénacle libanais, Beyrouth, 1964.
- CHRISTOU, Demos, « Cremations in the Western Necropolis of Amathus », in VASSOS KARAGEORGHIS et Nikolaos STAMPOLIDIS (dir.), *Eastern Mediterranean : Cyprus-Dodecanese-Crete 16th-6th Cent. B.C.*, Université de Crète, Athènes, 1998, p. 207-215.
- CIASCA, Antonia, « Fenici », *Kokalos*, 34-35, 1989, p. 75-88.
- , « Mozia, sguardo d'insieme sul tofet », *Vicino Oriente*, 8, 1992, p. 113-155.
- , « Archaeologia del tofet », in Carlos González WANER et Luis Alberto RUIZ CABRERO (dir.), *Otto Eissfeldt. Molk als Olpferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch ; Molch como concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del dios Moloch*, Universidade Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p. 121-140.
- CIFANI, Gabriele, « Approaching Ethnicity and Landscapes in Pre-Roman Italy : The Middle Tiber Valley », in Gabriele CIFANI et Simon STODDART (dir.), *Landscape and Identity in the Archaic Mediterranean Area*, Oxbow, Oxford, 2012, p. 144-162.
- CINTAS, Pierre, « Le sanctuaire punique de Sousse », *Revue africaine*, 91, 1948, p. 1-80.
- CLAIRMONT, Christoph W. et Alexander CONZE, *Classical Attic Tombstones*, Akanthus, Kilchberg, 1993.
- CLINE, Erik, *1177 avant J.-C.. Le jour où la civilisation s'est effondrée*, La Découverte, Paris, 2015.
- COLLIS, John, *The Celts : Origins, Myths and Inventions*, Tempus, Stroud, 2003.
- CONANT, Jonathan, *Staying Roman : Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge University Press, Cambridge,

2012.

- CONHEENEY, Janice et Alain PIPE, « Note on Some Cremated Bone from Tyrian Cinerary Urns », *Berytus*, 39, 1991, p. 83-87.
- CORM, Charles, *La Montagne inspirée*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth, 1987.
- COUILLARD, Marie-Thérèse, *Les Monuments funéraires de Rhénée*, de Boccard, Paris, 1974.
- COUNTS, Derek B., « Master of the Lion : Representations and Hybridity in Cypriote Sanctuaries », *American Journal of Archaeology*, 112, 2008, p. 3-27.
- COURTOIS, Christian, « Saint Augustin et la survivance du punique », *Revue africaine*, 94, 3, 1950, p. 259-282.
- CROUZET, Sandrine, « Des étrangers dans la cité. L'onomastique révélatrice d'échanges et d'intégration entre Grecs et Puniques ? », in Antonio CORDA et Attilio MASTINO (dir.), *L'onomastica africana. Congresso della Società du Maghreb préhistorique, antique et médiéval, Porte Conte ricerche (Alghero, 28/29 settembre 2007)*, Sandhi, Ortacesus (Cagliari), 2012, p. 39-55.
- CULLINGFORD, Elizabeth BUTLER, « British Romans and Irish Carthaginians : Anticolonial Metaphor in Heaney, Friel, and McGuinness », *PMLA*, 111, 1996, p. 222-239.
- , « Phoenician Genealogies and Oriental Geographies : Language and Race in James Joyce and His Successors », in Derek ATTRIDGE et Marjorie HOWES (dir.), *Semicolonial Joyce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 219-239.
- CURTY, Olivier, *Les Parentés légendaires entre cités grecques. Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme syngeneia et analyse critique*, Librairie Droz, Genève, 1995.

D

- DALE, Alexander et Aneurin ELLIS-EVANS, « A Cypriot Curser at Mytilene », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 179, 2011, p. 189-198.
- D'ANDREA, Bruno, *Il tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana : viii sec. a.C.-ii sec. d. C : studi archeologici*, Fabrizio Serra, Pise, 2014.
- D'ANDREA, Bruno et Sara GIARDINO, « Il tofet dove e perché : Alle origini dell'identità fenicia », *Vicino & Medio Oriente*, 15, 2011, p. 133-157.
- DAVIES, Anna MORPURGO, « Greek Personal Names and Linguistic Continuity », in Simon HORNBLLOWER et Elaine MATTHEWS (dir.), *The Uses of Style in Archaeology*, Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 15-39.
- DEFOE, Daniel, *The History of the Principal Discoveries and Improvements in the Several Arts and Sciences Particularly in the Great Branches of Commerce, Navigation, and Plantation in All Parts of the Known World*, W. Mears, F. Clay, and D. Browne, Londres, 1727.
- DE GEUS, C. H. J, « The Material Culture of Phoenicia and Israel », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Phoenicia and the Bible*, Peeters, Louvain, 1991, p. 11-16.
- DEMAND, Nancy, *The Mediterranean Context of Early Greek History*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2011.
- DEMETRIOU, Denise, *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean : The Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- DE SIMONE, Rossana, « Le stele punica dell'Acquasanta », in *Archeologia e Territorio*, Palumbo, Palerme, 1997.
- DE VAUX, Roland, « Le pays de Canaan », *Journal of American Oriental Society*, 88, 1968, p. 22-30.
- DIETLER, Michael, *Archaeologies of Colonialism : Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France*, University of California Press, Berkeley, 2010.

- DIETLER, Michael et Ingrid HERBICH, « Ceramics and Ethnic Identity : Ethnoarchaeological Observations on the Distribution of Pottery Styles and the Relationship between the Social Context of Production and Consumption », in Didier BINDER et Jean COURTIN (dir.), *Terre cuite et société. La céramique, document technique, économique, culturel*, Éditions APDCA, Juan-les-Pins, 1994, p. 459-472.
- DI STEFANO, Carmela A., *Lilibeo punica*, Istituto poligrafico e zecca dello stato, Rome, 1993.
- DI STEFANO Manzella, Ivan, « Un'iscrizione sepolcrale romana datata con la seconda dittatura di Cesare », *Epigraphica*, 34, 1972, p. 105-130.
- DI VITA, Antonino, « Shadrapa e Milk'ashtart dèi patri di Leptis ed i templi del lato nord-ouest del Foro Vecchio leptitano », *Orientalia*, 37, 1968a, p. 201-211.
- , « Influences grecques et tradition orientale dans l'art punique de Tripolitaine », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 80, 1968b, p. 7-84.
- , « Gli emporia di Tripolitania dall'età di Massinissa a Diocleziano : Un profilo storico-istituzionale », *Aufstieg und Niedergang der rômischen Welt*, 2.10.2, 1982, p. 515-595.
- , « Architettura e società nelle città di Tripolitania fra Massininissa e Augusto : Qualche nota », in *Architecture et Société de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine. Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 2-4 décembre 1980)*, École française de Rome, Paris, 1983, p. 355-376.
- , « Influenze alessandrine nel mondo greco e punico del Nord-Africa », in *Roma e l'Egitto nell'antichità classica. Atti del I Congresso internazionale italo-egiziano, Il Cairo, 6-9 febbraio 1989*, Libreria dello stato, Rome, 1992, p. 109-120.
- , « “Liber Pater” o *Capitolium* ? Una nota », in Antonino DI VITA et Monica LIVADIOTTI (dir.), *I tre templi del lato nord-ouest del Foro Vecchio a Leptis Magna*, L'Erma di Bretschneider, Rome, 2005, p. 14-21.

- DIVJAK, J., *Expositio quarandam propositionum ex epistola ad Romanos ; Epistolae ad Galatas expositionis liber unus ; Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienne, 1971.
- DIXON, Helen, « Phoenician Mortuary Practice in the Iron Age I-III (ca. 1200-ca. 300BCE) Levantine “Homeland” », Thèse, université du Michigan, 2013.
- D’ORIANO, Rubens, « Un santuario di Melqart-Ercole ad Olbia », in Attilio MASTINO et Paola RUGGIERI (dir.), *L’Africa romana. Atti del X Convegno di studio (Oristano, 11-13 dicembre 1992)*, Editrice archivio fotografico sardo, Sassari, 1994, p. 937-948.
- DOUGHERTY, Carol, *The Poetics of Colonization : From City to Text in Archaic Greece*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- DOVE, Michael R., Hjørleifur Jonsson et Michael Aung-Thwin, « Debate : *The Art of Not Beeing Governed : An Anarchist History of Upland Southeast Asia* by James Scott », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 167, 1, 2011, p. 86-99.
- DREWS, Robert, « Phoenicians, Carthage and the Spartan *Eunomia* », *American Journal of Philology*, 100, 1979, p. 45-58.
- DRIDI, Hédi, « À propos du signe dit de la bouteille », *Revista di studi fenici*, 32, 2004, p. 9-24.
- , *Carthage et le monde punique*, Les Belles Lettres, Paris, 2006.
- DUNANT, Christine, « Stèles funéraires », *Eretria*, 6, École suisse d’archéologie en Grèce, Berne, 1978, p. 21-61.
- DUNLOP, Robert, *Ireland from the Earliest Times to the Present Day*, Oxford University Press, Oxford, 1922.
- DUŠEK, Jan, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*, Brill, Leyde, 2012.
- DUYRAT, Frédérique, *Arados hellénistique. Étude historique et monétaire*, Institut français du Proche-Orient, Beyrouth, 2005.

E

- EDWARD, Mark J., « Philo or Sanchuniathon ? A Phoenician Cosmogony », *Classical Quaterly*, 41, 1991, p. 213-220.
- ELAYI, Josette, « The Relations between Tyre and Cathage during the Persian Period », *Journal of Ancient Near Eastern Studies*, 13, 1981, p. 15-29.
- , « Tripoli (Liban) à l'époque perse », *Transeuphratene*, 2, 1990, p. 59-71.
- , « Four New Inscribed Phoenician Arrowheads », *Studi epigrafici e linguistici*, 22, 2005a, p. 35-45.
- , 'Abdāstart I^{er}/Straon de Sidon. Un roi phénicien entre Orient et Occident, Gabalda, Paris, 2005b.
- , *Histoire de la Phénicie*, Perrin, Paris, 2013.
- ELAYI, Josette et Alain G. ELAYI, « Quelques particularités de la culture matérielle d'Arwad au Fer III/Perse », *Transeuphratène*, 18, 1999, p. 9-27.
- , *Le Monnayage de la cité phénicienne de Sidon à l'époque perse (ve-iv^e s. av. J.-C.)*, Gabalda, Paris, 2004.
- , *The Coinage of the Phoenicians City of Tyre in the Persian Period (5th-4th Cent. BCE)* Peeters, Louvain, 2009.
- , *A Monetary and Political History of the Phoenician City of Byblos in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2014.
- ELAYI, Josette et Jean SAPIN, *Beyond the River : New Perspectives on Transeuphratene*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
- ERCOLANI, Andrea, « Phoinikes : Storia di un etnonimo », in Giuseppe GARBATI et Tatiana PEDRAZZI (dir.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean : « Identity » and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Century BCE ; Proceedings of the International Conference Held in Rome, CNR, May 8-9, 2013*, Fabrizio Serra, Pise, 2015, p. 171-182.

ERIKSEN, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism : Anthropological Perspectives*, 3^e édition, Pluto Press, Londres, 2010.

ERSKINE, Andrew, « The View from the East », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

F

FACCI, Serena, « Danses across the Boundary : Banande and Bakonzo in the Twentieth Century », *Journal of Eastern African Studies*, 3, 2, 2009, p. 350-366.

FANTAR, M'hamed Hassine, « Death and Transfiguration : Punic Culture after 146 », in B. Dexter Hoyos (dir.), *A Companion of the Punic Wars*, Wiley-Blackwell, Chicester, 2011, p. 449-466.

—, « Stèles du tophet de Sousse », *Rivista di studi fenici*, 40, 2012, p. 97-106.

FAUST, Avraham, *Israel's Ethnogenesis : Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, Equinox, Londres, 2006.

—, « How Did Israel Become a People ? The Genesis of Israelite Identity », *Biblical Archaeology Review*, 201, 2009, p. 62-69, 92-94.

—, « Future Directions in the Study of Ethnicity in Ancient Israel », in Thomas EVAN LEVY (dir.), *Historical Biblical Archaeology and the Future : The New Pragmatism*, Equinox, Londres, 2010, p. 55-68.

FAUST, Avraham et Justin LEV-TOV, « The Constitution of Philistine Identity : Ethnic Dynamics in Twelfth to Tenth Century Philistia », *Oxford Journal of Archaeology*, 30, 2011, p. 13-31.

FEAR, Andrew, *Rome and Baetica : Urbanization in Southern Spain c. 50 BC-AD 150*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

FEENEY, Denis, « The Beginnings of a Literature in Latin », *Journal of Roman Studies*, 95, 2005, p. 226-240.

- , *Caesar's Calendar : Ancient Time and the Beginnings of History*, University of California Press, Berkeley, 2007.
- , *Beyond Greeks : The Beginnings of Latin Literature*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2016.
- FEHLING, Detlev, *Herodotus and His Sources : Citation, Invention and Narrative Art*, Francis Cairns, Leeds, 1989.
- FELDMAN, Marian H., *Diplomacy by Design : Luxury Arts and an « International Style » in the Ancient Near East, 1400-1200 BCE*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.
- , *Communities of Style : Portable Luxury Arts, Luxury Arts, Identity, and Collective Memory in the Iron Age Levant*, University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- FÉNELON, François DE SALIGNAC DE LA MOTHE, *Les Aventures de Télémaque*, Folio, Paris, 1995.
- , *Œuvres*, t. II, Gallimard, Paris, 1997.
- FENTRESS, Elizabeth, « Strangers in the City : Elite Communication in the Hellenistic Central Mediterranean », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 157-178.
- FENTRESS, Elizabeth et Andrew WILSON, « The Saharan Berber Diaspora and the Southern Frontiers of Byzantine North Africa », in Susan S. STEVENS et Jonathan P. CONANT (dir.), *North Africa under Byzantium and Early Islam*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC, 2016, p. 41-63.
- FENWICK, Corisande, « Archaeology and the Search of Authenticity : Colonialist, Nationalist, and Berberist Visions of an Algerian Past », in Corisande FENWICK, Meredith WIGGINS et Dave WYTHER (dir.), *TRAC 2007 : Proceedings of the Seventeenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxbow, Oxford, 2008, p. 75-88.

- FERGUSON, Arthur B., « John Twyne : A Tudor Humanist and the Problem of Legend », *Journal of British Studies*, 9, 1, 1969, p. 22-44.
- FERJAOU, Ahmed, « Fonctions et métiers de la Carthage punique à travers les inscriptions », *Reppal*, 6, 1991, p. 71-94.
- , *Recherches sur les relations entre l’Orient phénicien et Carthage*, Vandenhoeck und Ruprecht, Fribourg, 1993.
- , « Les femmes à Carthage à travers les documents épigraphiques », *Reppal*, 11, 1999, p. 77-86.
- , *Le Sanctuaire de Henchir El-Hami. De Ba’al Hammon au Saturne africain, I^{er} s. av. J.-C.-IV^e s. apr. J.-C.*, Institut national du patrimoine, Tunis, 2007.
- , « Les pratiques rituelles dans le sanctuaire de Ba’al Hammon en Afrique à l’époque romaine. Le cas de Henchir El-Hami dans le pays de Zama (Tunisie du Nord-ouest) », in Xavier DUPRÉ RAVENTÓS, Sergio RABICHINI et Stéphane VERGER (dir.), *Saturna Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 2008a, p. 397-708.
- , « Y avait-il une communauté de Tyriens à Carthage et de Carthaginois à Tyr ? », in Carole ROCHE (dir.), *D’Ougarit à Jérusalem. Recueil d’études épigraphiques et archéologiques offerts à Pierre Bordreuil*, De Boccard, Paris, 2008b, p. 183-189.
- , « Le témoignage de Tertullien sur le sacrifice d’enfants à Saturne à la lumière des données ostéologiques du sanctuaire de Henchir El-Hami (Tunisie) », *Rivista di studi fenici*, 40, 2, p. 245-250.
- FERRER, Albelda, Eduardo, *La España cartaginesa : Claves historiográficas para la historia de España*, Université de Séville, Séville, 1996.
- , « Un fenicio apócrifo de época romana. Pomponius Mela », in Bartolomé MORA SERRANO et Gonzalo CRUZ ANDREOTTI (dir.), *La etapa*

neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental. Identidades compartidas, université de Séville, Séville, 2012.

FERRON, Jean, *Sarcophages de Phénicie. Sarcophages à scènes en relief*, Paul Geuthner, Paris, 1993.

—, « Importants travaux de restauration ou d'agrandissement et d'embellissement au tophet de Carthage à partir de la fin du v^e siècle avant l'ère », *Reppal*, 9, 1995, p. 73-91.

FÉVRIER, James Germain, « Vir Sidonus », *Semitica*, 4, 1951-1952, p. 13-18.

—, « Le constitution municipale de Dogga à l'époque numide », in *Mélanges de Carthage offerts à Charles Saumagne, Louis Poinssot, Maurice Pinard* [= Cahiers de Byrsa, 10], Paul Geuthner, Paris, 1964-1965, p. 85-91.

FINE, Steven, *Art and Judaism in the Greco-Roman World : Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

FINKELSTEIN, Israel et Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Folio, Paris, 2004.

FINSTERBUSCH, Karin, « The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible », in Karin FINSTERBUSCH, Armin LANGE et Diethard RÖMHELD (dir.), *Human Sacrifice in the Jewish and Christian Tradition*, Brill, Leyde, 2007, p. 87-108.

FLEISCHER, Robert et Wolf SCHIELE, *Der Klagefrauensarkophag aus Sidon*, E. Wasmuth, Tübingen, 1983.

FONTAN E. et H. LE MEAUX, *La Méditerranée des Phéniciens. De Tyr à Carthage*, Somogy, Paris, 2007.

FONTANIA, Sergio, « Leptis Magna : The Romanization of a Major African City through Burial Evidence », in Simon KEAY et Nicola TERRENATO, *Italy and the West : Comparative Issues in Romanization*, Oxbow, Oxford, 2001, p. 161-172.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1993.

- , *Histoire de la sexualité*, 3 volumes, Gallimard, Paris, 1994.
- , *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon, New York, 1980.
- FRANCISI, Maria Teresa, « Un tipo de gola egizia da Tharros », in Maria Giulia AMADASI GUZZO, Maria LIVERANI et Paolo MATTHIAE (dir.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonio Ciasca*, Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Rome, 2002, p. 239-244.
- FRANKENSTEIN, Susan, « The Phoenicians in the Far West : A Function of Assyrian Imperialism », in Mogens TROLLE LARSEN, *Power and Propaganda : A Symposium on Ancient Empires*, Akademisk Verlag, Copenhagen, 1979, p. 263-294.
- FREDE, Simone, *Die Phönizischen Antropoiden Sarkophage*, Philipp von Zabern, Mayence, 2000.
- FRENDO, Antony J., « Revisiting some Phoenician-punic Inscriptions from the Maltese Archipelago : A Rationale », *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 1, 4, 2012, p. 525-534.
- FREY-KUPPER, Suzanne, *Die Antiken Fundmünzen vom Monte Iato : 1971-1990 ; Ein Beitrag zur Geldgeschichte Westsiziliens*, Éditions du Zèbre, Prahins, 2013.
- , « Coins and their Use in Punic Mediterranean : Case Studies from Carthage to Italy from the Fourth to the First Century BCE », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 76-110.
- FRIEL, Brian, *Traductions*, Avant-Scène, Paris, 2009.

G

- GAIFMAN, Milette, « The Anaconic Image of the Roman Near East », in Ted KAISER (dir.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Brill, Leyde, 2008, p. 37-72.
- GANTZ, Timothy, *Early Greek Myth : A Guide to literary and Artistic Sources*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1993.
- GARBATI, Giuseppe, « Sul culto di Demetria nella Sardegna punica », in Giuseppe REGALZI (dir.), *Mutuare, interpretare, tradurre. Storie di culture a confronto. Atti del 2° Incontro « Orientalisti » Roma, 11-13 dicembre 2002*, Università degli Studi di Roma « La Sapienza », 2006, p. 127-143.
- , *Religione votiva. Un'interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive nella Sardegna punica e tardo-punica*, Fabrizio Serra, Pise, 2008.
- , « Immagini e culti. Eshmun ad Amrit », *Rivista di studi fenici*, 40, 2, 2010, p. 157-181.
- , « “Fingere” l'identità fenicia. Melquart “di/sopra Şr.” », *Rivista di studi fenici*, 40, 2, 2012, p. 159-174.
- , « Baal Hammon and Tinnit in Carthage : The Tophet between the Origin and the Expansion of the Colonial World », in Paolo XELLA (dir.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean [= Studi epigrafici e linguistici*, 29-30 (2012-2013)], Essedue, Vérone, 2013, p. 49-64.
- , « Le relazioni tra Cartaginese e Tiro in età ellenistica. Prestente e memoria nel tophet di Salambô », in Julien ALIQUOT et Corinne BONNET (dir.), *La Phénicie hellénistique. Actes du Colloque international de Toulouse (18-20 février 2013)*, De Boccard, Paris, 2015a, p. 335-353.
- , « Tyre, The Homeland : Carthage and Cadiz under the Gods' Eyes », in Giuseppe GARBATI et Tatiana PEDRAZZI (dir.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean : « Identity » and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Centuries BCE ; Proceedings of the International Conference Held in Rome, CNR, May 8-9, 2013*, Fabrizio Serra, Pise, 2015b, p. 197-208.

- GARBATTI, Giuseppe et Tatiana PEDRAZZI (dir.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean : « Identity » and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Centuries BCE ; Proceedings of the International Conference Held in Rome, CNR, May 8-9, 2013*, Fabrizio Serra, Pise, 2015.
- GARBINI, Giovanni, « Gli “annali” di Tiro e la storiografia fenicia », in Rifaat Y. EBIED et Michael L. YOUNG (dir.), *Oriental Studies Presented to Benedikt S. J. Esserlin*, Brill, Leyde, 1980, p. 114-127.
- , *Il semitico nordoccidentale. Studi di storia linguistica*, Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Rome, 1988.
- , « La letteratura dei Fenici », in Enrico ACQUARO (dir.), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici. Rome, 9-14 novembre 1987*, Consiglio nazionale delle ricerche, 1991, p. 489-494.
- , « Nuove epigrafi fenicie da Antas », *Rivista di studi fenici*, 25, 1997, p. 59-67.
- GARNAND, Brien K., « From Infant Sacrifice to the ABC's : Ancient Phoenicians and Modern Identities », *Stanford Journal of Archaeology*, 1, 2001, <web.stanford.edu>.
- , « Phoenicians on the Edge : Geographic and Ethnographic Distribution of Human Sacrifice », in Paolo XELLA (dir.), *The Tophet in the Mediterranean [= Studi epigrafici e linguistici, 29-30 (2012-2013)]*, Essedue, Vérone, 2013, p. 65-92.
- GARR, W. Randall, *Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000-586 B.C.*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 2013.
- GAT, Azar et Alexander YAKOBSON, *Nations : The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- GELLNER, Ernest, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1964.
- , *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

- GERRITSEN, Johan, « Aylett Sammes and the History of Ancient Britain », *Quaerendo*, 42, 3-4, 2012, p. 186-192.
- GESENIUS, Wilhem, *Scripturae linguaeque phoeniciae. Monumenta quotquot supersunt edita et inedita ad autographorum optimorumque exemplorum fidem edidit addistique de scriptura e lingua phoenicium commentariis illustravi*, F. Vogel, Leipzig, 1837.
- GHAKI, Mansour, « Épigraphe libyque et punique à Dougga », in Mustapha KHANOUSSE et Louis MAURIN (dir.), *Dougga (Thugga). Études épigraphiques*, Ausonius, Paris, 1997, p. 27-45.
- GILBOA, Ayelet, « The Dynamics of Phoenician Bichrome Pottery : A View from Tel Dor », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 316, 1999, p. 1-22.
- GILROY, Paul, *Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres, 1993.
- GLEITMAN, Claire, « Negotiating History, Negotiating Myth : Freil among His Contemporaries », in William KERVIN (dir.), *Brian Friel : A Casebook*, Garland, New York, 1997, p. 227-241.
- GODART, Louis, « I fenici nei testi in Lineare B : Lo stato della questione », in Enrico ACQUARO (dir.), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici. Rome, 9-14 novembre 1987*, Consiglio nazionale delle ricerche, 1991, 495-497.
- GONZÁLEZ DE CANALES, Fernando, Leonardo SERRANO et Jorge LLOMPART, *El emporio fenicio precolonial de Huelva (ca. 900-770 AC)*, Biblioteca nueva, Madrid, 2004.
- , « The Pre-Colonial Phoenician Emporium of Huelva, ca 900-770 BC », *Bulletin Antieke Beschaving*, 81, 2006, p. 13-29.
- GONZÁLEZ, Wagner Carlos, « Critical Remarks Concerning a Supposed Hellenization of Carthage », *Reppal*, 2, 1986, p. 357-375.
- GOODY, Jack et Ian WATT, « The Consequences of Literacy », *Comparative Studies in Society and History*, 5, 3, 1963, p. 304-345.

- GRAHAME, Mark, « Material Culture and Roman Identity : The Spatial Layout of Pompeian Houses and the Problem of Ethnicity », in Joanne BERRY et Ray LAURENCE (dir.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, Routledge, Londres, 1988, p. 156-178.
- GRAINGER, John D., *Hellenistic Phoenicia*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- GREENE, Joseph A., « Une reconnaissance archéologique dans l'arrière-pays de la Carthage antique », in Abdelmajid ENNABLI (dir.), *Pour sauver Carthage. Exploration et conservation de la cité punique, romaine et byzantine*, UNESCO/INAA, Paris, 1992, p. 195-197.
- GREENE, Joseph A. et Denis P. KEHOE, « Mago the Carthaginian », in M'hamed Hassine FANTAR et Mansour GHAKI (dir.), *Actes du III^e Congrès international des études phéniciennes et puniques, Tunis, 11-16 novembre 1991*, Institut national du patrimoine, Tunis, 1995, p. 110-117.
- GREY, Anchtell, *Debates of the House of Commons from the Year 1667 to the Year 1694*, D. Henry, R. Cave et J. Emonson, Londres, 1763.
- GROTTANELLI, Cristiano, « Il mito delle origine di Tiro. Due “versioni” duali », *Oriens antiquus*, 11, 1972, p. 49-63.
- , « Melqart e Sid fra Egitto, Libia e Sardgena », *Rivista di studi fenici*, 1, 2, 1973, p. 153-164.
- GRUEN, Erich S., *Heritage and Hellenism : The Reinvention of Jewish Tradition*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- , *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011.
- , « Did the Romans Have an Ethnic Identity ? », *Antichthon*, 47, 2013, p. 1-17.
- GUNTER, Ann, *Greek Art and the Orient*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- GZELLA, Holger, « North-West Semitic in General », in Stefan WENINGER (dir.), *The Semitic Languages : An International Handbook*, De Gruyter, Berlin, 2011a, p. 425-451.

- , « Phoenician », in Holger Gzella (dir.), *Languages from the World of the Bible*, De Gruyter, Berlin, 2011b, p. 55-75.
- , « The Linguistic Position of Old Byblian », in Robert D. HOLMSTEDT et Aaron SCHADE (dir.), *Linguistic Studies in Phoenician*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2013, p. 170-198.

H

- HACKETT, Jo Ann, « Phoenician and Punic », in Roger D. WOODWARD (dir.), *Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 82-102.
- HAEGEMANS, Karen, « Elissa, the First Queen of Carthage, through Timaeus' Eyes », *Ancient Society*, 30, 2000, p. 277-291.
- HALL, Alan S., Nicholas P. MILNER et John J. COULTON, « The Mausoleum of Licinnia Flavilla and Flavianus Diogenes of Oinoanda : Epigraphy and Architecture », *Antatolian Studies*, 46, 1996, p. 111-144.
- HALL, Edith, *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- HALL, Jonathan M., *Ethnic Identity in Greek Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- , « Discourse and Praxis : Ethnicity and Culture in Ancient Greece », *Cambridge Archaeological Journal*, 8, 2, 1998, p. 266-269.
- , *Hellenicity : Between Ethnicity and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.
- HALL, Linda Jones, *Roman Berytus : Beirut in Late Antiquity*, Routledge, Londres, 2004.
- HALL, Stuart, « Cultural Identity and Diaspora », in Jonathan RUTHERFORD (dir.), *Identity : Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londres, 1990, p. 222-237.
- HAMDI, Osman et T. REINACH, *Une nécropole royale à Sidon. Fouilles de Hamdy Bey*, Leroux, Paris, 1892.

- HANSEN, Mogens Herman, « City-Ethnics as Evidence for Polis Identity ? », in Mogens Herman HANSEN et Kurt A. RAAFLAUB (dir.), *More Studies in the Ancient Greek Polis*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1996, p. 169-196.
- HARDEN, Donald B., *The Phoenicians*, Thames and Hudson, Londres, 1962.
- HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Folio, Paris, 2001.
- HASENOHR, Claire, « Italiens et Phéniciens à Délos. Organisation et relations de deux groupes d'étrangers résidents (2^e-1^{er} siècles av. J.-C.) », in Rita CAMPATANGELO-SOUSSIGNAN et Christian-Georges SCWENTZEL (dir.), *Étrangers dans la cité romaine. Actes du colloque de Valenciennes (octobre 2005)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007.
- HAUBEN, Hans, « Philoclès, King of the Sidonians and General of the Ptolemies », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Peeters, Louvain, 1987, 413-427.
- HAYTON, David, *The Anglo-Irish Experience, 1680-1730 : Religion, Identity and Patriotism*, Boydell, Woodbridge, 2012.
- HAZBUN, Waleed, « Images of Openness, Spaces of Control : The Politics of Tourism Development in Tunisia », *Arab Studies Journal*, 15-16, 2007, p. 10-35.
- HAZRAN, Yusri, *The Druze Community and the Libanese State : Between Confrontation and Reconciliation*, Routledge, Abingdon, 2014.
- HEANY, Seamus, *North*, Faber and Faber, Londres, 1975.
- , *Finders Keepers : Selected Prose 1971-2001*, Faber and Faber, Londres, 2002.
- HECKSTER, Olivier, *Emperors and Ancestors : Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- HEMELRIJK, Emily Ann, *Hidden Lives, Public Personae : Women and Civic Life in the Roman West*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

- HILLS, Catherine, « Anglo-Saxon DNA ? », in Duncan SAYER et Howard WILLIAMS (dir.), *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Age : Essays in Burial Archaeology in Honor of Heinrich Härke*, University of Exeter Press, Exeter, 2009, p. 123-140.
- HILTON, Julia, « The Sphragis of Heliodoros, Genealogy in the *Aithiopika*, and Julian's Hymn to King Helios », *Ágora*, 14, 2012, p. 195-219.
- HINDS, Stephen, « Black-Sea Latin. Du Bellay, and the Barbarian Turn : *Tristia, Regrets, Translations* », in Jennifer INGLEHEART (dir.), *Two Thousand Years of Solitude : Exile after Ovid*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- HINGLEY, Richard, *The Recovery of Roman Britain 1586-1906 : A Colony So Fertile*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- HIRSCHI, Caspar, *The Origins of Nationalism : An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- HIRT, Alfred, « Beyond Greece and Rome : Foundation Myths on Tyrian Coinage in the Third Century AD », in Naoíse MAC SWEENEY (dir.), *Foundation Myths in Ancient Societies : Dialogues and Discourses*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 2015.
- HITTI, Philip K., *History of Syria : Including Lebanon and Palestine*, 2^e édition, Macmillan, Londres, 1957.
- HOBSBAWM, E. J., *Nations et Nationalisme depuis 1780. Programme, Mythe, Réalité*, Folio, Paris, 2001.
- , *On History*, Weidenfeld et Nicolson, Londres, 1997.
- HODOS, Tamar, « Colonial Engagements in the Global Mediterranean Iron Age », *Cambridge Archaeological Journal*, 19, 2, 2009, p. 221-241.
- HONIG, Bonnie, « What Kind of Thing Is Land ? Hannah Arendt's Object Relations, or : The Jewish Unconscious of Arendt's Most "Greek" Text », *Political Theory*, 44, 3, 2016, p. 307-336.

- HONT, Istvan, *Jealousy of Trade : International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Belknap Press, Cambridge, MA, 2005.
- HOOVER, Oliver, D., « *Ceci n'est pas l'autonomie : The Coinage of Seleucid Phoenicia as Royal and Civic Power Discourse* », *Toipoi Supplement*, 6, 2004, p. 485-507.
- HOUGHTON, Arthur, Catharine LORBER et Oliver HOOVER, *Seleucid Coins : A Comprehensive Catalogue*, American Numismatic Society, New York, 2002.
- HOUSER, C., « The "Alexander Sarcophagus" of Abdalonymus : A Hellenistic Monument from Sidon », in Olga PALAGIA et William COULSON (dir.), *Regional Schools in Hellenistic Sculpture : Proceedings of an International Conference Held at the American School of Classical Studies at Athens, March 15-17, 1996*, Oxbow, Oxford, 1998, p. 288-291.
- HOW, W. W. et J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, Clarendon Press, Oxford, 1912.
- HOYOS, B. Dexter, *The Carthaginians*, Routledge, Londres, 2010.
- HUNTINGTON, Samuel, *Le Clash des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 2000.
- HURST, H. R., *Excavations at Carthage : The British Mission*, vol. 2.1, *The Circular Harbour, North Side : The Site and Finds Other than Pottery*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- , *The Sanctuary of Tanit at Carthage in the Roman Period : A Re-interpretation*, Journal of Archaeology, Portsmouth, RI, 2004.

I

- ISAAC, Benjamin H., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2004.

J

- JACQUES, Martin, *When China Rules the World : The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, Allen Lane, Londres, 2009.
- JAMES, Simon, *The Atlantic Celts : Ancient People or Modern Invention ?*, British Museum Press, Londres, 1999.
- JAMESON, Michael H. et Irad MALKIN, « Latinos and the Greeks », *Athenaeum*, 86, 2, 1998, p. 477-485.
- JAMIESON, Andrew S., « The Iron Age Pottery from Tell Beirut 1995-Bey 032 : Periods 1 and 2 », in Claudia SAGONA (dir.), *Ceramics of the Phoenician-Punic World : Collected Essays*, Peeters, Louvain, 2011, p. 7-276.
- JEFFEREY, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece : A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Clarendon Press, 1990.
- JENKINS, G. Kenneth, « Coins of Punic Sicily. Part 1 », *Schweizerische numismatische Rundschau*, 50, 1971, p. 25-78.
- , « Coins of Punic Sicily. Part 2 », *Schweizerische numismatische Rundschau*, 53, 1974, p. 23-41.
- , « Coins of Punic Sicily. Part 3 », *Schweizerische numismatische Rundschau*, 56, 1977, p. 5-65.
- , « Coins of Punic Sicily. Part 1 », *Schweizerische numismatische Rundschau*, 57, 1978, p. 5-68.
- JIGOULOV, Vadim S., *The Social History of Archaemenid Phoenicia : Being a Phoenician, Negotiating Empires*, Equinox, Londres, 2010.
- JIMÉNEZ, Alicia, « A Critical Approach to the Context of Resistance : New “Traditional” Rituals and Objects in Funerary Contexts of Roman Baetica », in Corisande FENWICK, Meredith WIGGINS et Dave WYTHE (dir.), *TRAC 2007 : Proceedings of the Seventeenth Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxbow Oxford, 2008, p. 15-30.
- , *Colonising a Colonised Territory : Settlements with Punic Roots in Roman Times*, in Martina DELLA RIVA et Helga DI GIUSEPPE (dir.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean : Proceedings*

of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22-26 Sept. 2008, Bolletino di archaeologia, Rome, <bolletinodiarcheologiaonline.beniculturali.it>, 2010.

JOFFE, Alexander H., « The Rise of Secondary State in the Iron Age Levant », *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 45, 4, 2002, p. 425-467.

JOHNSON, Aaron, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

JONES, Sian, *The Archaeology of Ethnicity : Constructing Identities in the Past and Present*, Routledge, Londres, 1997.

JONGELING, Karel, *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

JONGELING, Karel et Robert M. KERR, *Late Punic Epigraphy : An Introduction to the Study of Neo-Punic and Latino-Punic Inscriptions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

JOSEPH, John Earl, *Language and Identity : National, Ethnic, Religious*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004.

JOUMBLATT Kamal, « My Mission as a Member of Parliament », in *Les Années « Cénacle »*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 1997, p. 91-99.

JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette, *Héraclès aux portes du soir : Mythe et histoire*, Presses universitaires de Franche-Comté, Paris, 1989.

JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette et Corinne BONNET, « Images et fonctions d'Héraclès. Les modèles orientaux et leurs interprétations », in Maria ROCCHI, Sergio RIBICHINI et Paolo XELLA (dir.), « La questione delle influenze Vicino-Orientali sulla religione greca », *Atti del colloquio internazionale, Roma, Maggio 1999*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 2001, p. 195-223.

JOYCE, James, *Occasional, Critical, and Political Writing*, édité par Kevin BARRY, Oxford University Press, Oxford, 2000.

K

- KAMLAH, Jens, « Temples and the Levant – Comparative Aspects », in Jens KAMLAH (dir.), *Temple Building and Temple Cult : Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E.) : Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50th Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen (28-30 May 2010)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2012, p. 507-534.
- KATZENSTEIN, H. J., *The History of Tyre : From the Beginning of the Second Millennium B.C.E. Until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E.*, Ben-Gurion University of the Negev Press, Jérusalem, 1997.
- KAUFMAN, Asher, « Phoenicianism : The Formation of an Identity in Lebanon of 1920 », *Middle Eastern Studies*, 37, 1, 2001, p. 173-194.
- , *Reviving Phoenicia : The Search for Identity in Lebanon*, I. B. Tauris, Londres, 2004a.
- , « “Tell Us Our Story” : Charles Corn, Mount Lebanon and Lebanese Nationalism », *Middle Eastern Studies*, 40, 3, 2004b, p. 1-28.
- , « “Too Much French but Swell Exhibit” : Representing Lebanon at the 1939 New York World’s Fair », *British Journal of Middle East Studies*, 35, 2008, p. 59-77.
- KAY, Philip, *Rome’s Economic Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- KEAY, Simon, « Were the Iberians Hellenised ? », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 300-319.
- KEILLOR, Garrison, « Oya Life These Days », *New Yorker*, 17 février 1975, p. 31-32.
- KENDRICK, Thomas D., *British Antiquity*, Methuen, Londres, 1950.
- KENRICK, John, *Phoenicia*, B. Fellowes, Londres, 1855.
- KERR, Robert M., *Latino-Punic Epigraphy : A Descriptive Study of the Inscriptions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

- KESTEMONT, Guy, « Tyr et les Assyriens », in Erik GUBEL, Edward LIPÍŃSKI et Brigitte SERVAIS-SOYEZ (dir.), *Redt Tyrus / Sauvons Tyr. Histoire phénicienne*, Peeters, Louvain, 1983, p. 53-78.
- KHANOUSI, Mustapha et Louis MAURIN, *Dougga, fragments d'histoire. Choix d'inscriptions latines, éditées, traduites et commentées (I^{er}-IV^e siècles)*, Ausonius et Institut national du patrimoine, 2000.
- KIDD, Colin, « Gaelic Antiquity and National Identity in Enlightenment Ireland and Scotland », *English Historical Review*, 109, 434, 1994, p. 1197-1214.
- , *British Identities before Nationalism : Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- KLEEMANN, Ilse, « A Note on the Date of Philo of Byblus », *Classical Quarterly*, 62, 1, 2012, p. 433-435.
- KOSMIN, Paul J., *The Land of the Elephant Kings : Space, Territory, and Ideology in the Seleucid Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014.
- KRAHMALKOV, Charles R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Peeters, Louvain, 2000.
- , *A Phoenician-Punic Grammar*, Brill, Leyde, 2001.
- KRANDEL-BEN Younès, Alia, *La Présence punique en pays numide*, Institut national du patrimoine, Tunis, 2002.
- KRINGS, Véronique, *Carthage et les Grecs, c. 580-480 av. J.-C. Textes et histoire*, Brill, Leyde, 1998.
- KRISTIANSEN, Kristian, *Europe before History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- KUPER, Adam, *The Reinvention of Primitive Society : Transformations of a Myth*, 2^e édition, Routledge, Abingdon, 2005.
- KUTTNER, Ann, « Representing Hellenistic Numidia in Africa and at Rome », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The*

Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 216-272.

L

LACROIX, M., « Les étrangers à Délos pendant la période de l'indépendance », in *Melanges Gustave Glotz II*, Presses universitaires de France, Paris, 1932, p. 501-525.

LANCEL, Serge, *Carthage*, Fayard, Paris, 1992.

LANGE, Armin, « “They Burn Their Sons and Daughters. That Was No Command of Mine” (Jer. 7:31) : Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction », in Karin FINSTERBUSH, Armin LANGE et Diethard RÖMHELD (dir.), *Human Sacrifice in the Jewish and Christian Tradition*, Brill, Leyde, 2007, p. 109-132.

LANGER-KARRENBROCK, Marie-Therese, *Der Lykische Sarkophag aus der Königinnekropole von Sidon*, LIT, Münster, 2000.

LARKIN, Craig, *Memory and Conflict in Lebanon : Remembering and Forgetting the Past*, Routledge, New York, 2011.

LAROUÏ, Abdallah, *L'Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Maspero, Paris, 1993.

LASSERRE, François, *Strabon, géographie. Tome II (Livre III et IV)*, Les Belles Lettres, Paris, 1966.

LEERSSEN, Joep, « On the Edge of Europe : Ireland in Search of Oriental Roots, 1650-1850 », *Comparative Criticism*, 8, 1986, p. 91-112.

—, *Mere Irish and Fíor-Ghael : Studies in the Idea of Irish Nationality. Its Development and Literary Expression Prior to the Nineteenth Century*, 2^e édition, Cork University Press en association avec Field Day, Cork, 1996.

LE GLAY, Marcel, *Saturne africain. Monuments*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1961-1966.

- LEHMANN, Gunnar, « Trends in the Local Pottery Development of the Late Iron Age and Persian Period in Syria and Lebanon, ca. 700 to 300 BC », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 311, 1998, p. 7-37.
- LEMAIRE, André, « From the Origins of the Alphabet to the Tenth Century B.C.E. : New Documents and New Directions », in Meir LUBETSKI et Edith LUBETSKI (dir.), *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2012, p. 1-20.
- LEMBKE, Katja, *Phönizische Anthropoide Sarkophage*, Philipp von Zabern, Mayence, 2001.
- LEMICHE, Niels Peter, *The Canaanites and Their Land : The Tradition of the Canaanites*, JSOT Press, Sheffield, 1991.
- LENNON, Joseph, *Irish Orientalism : A Literary and Intellectual History*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2004.
- LEPELLEY, Claude, « Témoignages de saint Augustin sur l'ampleur et les limites de l'usage de la langue punique dans l'Afrique de son temps », in Claude BRIAND-PONSART (dir.), *Identités et Cultures dans l'Algérie antique*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Rouen, 2005, p. 137-153.
- LERAT, Lucien, *Les Locriens de l'ouest*, De Boccard, Paris, 1952.
- LEVI DELLA VIDA, « Due iscrizioni imperiali neopuniche di Leptis Magna », *Africa italiana*, 6, 1935, p. 3-15.
- LIPÍŃSKI, Edward, « Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Carthago*, Peeters, Louvain, 1988, p. 151-162.
- , *Dieux et Déesses de l'univers phénicien et punique*, Peeters, Louvain, 1995.
- , *Itineraria Phoenicia*, Peeters, Louvain, 2004.
- LIVADIOTTI, Monica et Giorgio ROCCO, « Il tempio di Roma e Augusto », in Antonino DI VITA et Monica LIVADIOTTI (dir.), *I tre templi del lato nord-*

ouest del Foro Vecchio a Leptis Magna, L'Erma, di Bretschneider, Rome, 2005, p. 165-308.

LIVERANI, Mario, « L'immagine dei Fenici nella storiografia occidentale », *Studi storici*, 39, 1, 1998, p. 5-22.

LOMAS, Kathryn, « Cities, States and Ethnic Identities in Southeast Italy », in E. HERRING et Kathryn LOMAS (dir.), *The Emergence of State Identities in Italy in the First Millennium B.C.*, Accordia Research Institute, Londres, 2000, p. 79-90.

LÓPEZ CASTRO, José Luis, « Cartago y la Península Ibérica : ¿Imperialismo o hegemonía ? », in *La Caída de Tiro y el augre de Cartago : Jornadas de arqueología fenicio-púnica de Ibiza*, Museu arqueologic d'Eivissa, Ibiza, 1991, p. 73-84.

—, *Hispania poena : Los Fenicios en la Hispania romana (206 a.C.-96 d.C.)*, Critica, Barcelone, 1995.

—, « The Western Phoenicians under the Roman Republic : Integration and Persistence », in Peter VAN DOMMELEN et Nicola TERRENATO (dir.), *Articulating Local Cultures : Power and Identity under the Expanding Roman Republic*, Journal of Roman Archaeology, Portsmouth, RI, 2007, p. 103-125.

LÓPEZ CASTRO, José Luis, Ahmed FERJAOUI, Andrés ADROHER AUROUX, Fauzzi ARBI, Imed BEN JERBANIA, Fathi DRIDI Foued ESAADI, Eduardo FERRER ALBELDA, Ivan FUMADÓ ORTEGA, Victor MARTÍNEZ HAHNMÜLLER, Alfredo MEDEROS MARTÍN, Carmen Ana PARDO BARRINONUEVO, Victoria PEÑA ROMO et Amparo SÁNCHEZ MORENO, « Proyecto Útica : Investigación en la ciudad fenicio-púnica », *Informes y trabajos*, 11, 2014, p. 204-220.

LORCIN, Patricia, « Rome and France in Africa : Recovering Colonial Algeria's Latin Past », *French Historical Studies*, 25, 2, 2002, p. 201-219.

LUCY, Sam, « Ethnic and Cultural Identities », in Margarita DÍAZ-ANDREU (dir.), *The Archaeology of Identity*, Routledge, Londres, 2005, p. 86-109.

M

- MA, John, « Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age », *Past and Present*, 180, 2003, p. 9-39.
- MACMULLEN, Ramsay, *Romanization in the Time of Augustus*, Yale University Press, New Haven, CT, 2000.
- MAC Sweeney, Naoíse, « Beyond Ethnicity : The Overlooked Diversity of Group Identities », *Journal of Mediterranean Archaeology*, 22, 1, 2009, p. 101-126.
- , « Rhetoric and Reality : The Clash of Civilisations from Classical Greece to Today », *Open Democracy*, <opendemocracy.net>, 2010.
- MAIER, Franz Georg, « Cyprus and Phoenicia », in David M. LEWIS, John BOARDMAN, Simon HORNBLLOWER et Martin OSTWALD (dir.), *The Cambridge Ancient History*, 2^e édition, vol. 6, *The Fourth Century B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 297-336.
- MALKIN, Irad, « Lysander and Libys », *Classical Quarterly*, 40, 2, 1990, p. 541-545.
- , *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- , « The Polis between Myths of Land and Territory », in Robin HÄGG (dir.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis : Third International Seminar on Ancient Greek Cult*, Swedish Institute at Athens, Stockholm, 1996, p. 9-19.
- , *The Returns of Odysseus : Colonization and Ethnicity*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- , *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001a.
- , « Introduction », in Irad MALKIN (dir.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001b.
- , « A Colonial Middle Ground : Greek, Etruscan, and Local Elites in the Bay of Naples », in Claire L. LYONS et John PAPADOPOULOS (dir.), *The Archaeology of Colonialism*, Getty, Los Angeles, 2002.

- , « Herakles and Melqart : Greeks and Phoenicians in the Middle Ground », in Erich S. GRUEN (dir.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Fraz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005, p. 238-257.
- , *A Small Greek World : Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- , « Between Collective and Ethnic Identities : A Conclusion », in Christel MÜLLER et Anne-Emmanuelle VEÏSSE (dir.), *Culture matérielle et identité ethnique*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2014a, p. 283-294.
- , « Philistines and Phokaians : Comparative Hinterlands and Middle Grounds », in Réjouane ROURE (dir.), *Contacts et Acculturations en Méditerranée occidentale. Hommages à Michel Bats. Actes du colloque international d'Hyères-Les-Palmiers (15-18 septembre 2011)*, Errance/Centre Camille Jullian, Paris, 2014b.
- MAMDANI, Mahmood, *When Victims Become Killers : Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002.
- MANCINETTI SANTAMARIA, Giovanna, « Filostrato di Ascalona, banchiere in Delo », in Filippo COARELLI, Domenico MUSTI et Heikki SOLIN (dir.), *Delo e l'Italia*, Bardi editore, Rome, 1982, p. 79-89.
- MANFREDI, Lorenza-Ilia, « Ršmlqrt, R'šmlqrt : Nota sulla numismatica punica di Sicila », *Rivista italiana di numismatica*, 87, 1985, p. 3-8.
- , *Monete puniche : Repertorio epigrafico e numismatico delle leggende puniche*, Istituto poligrafico e Zecca dello stato, Rome, 1995.
- , « La politica amministrativa di Cartagine in Africa », *Memorie della Accademia nazionale dei Lincei*, série 9, 16, 3, 2003, p. 329-530.
- , « Iconografia e leggenda : Il Linguaggio monetale di Cartagine », *Mediterranea*, 6, 2009, p. 203-218.
- MANN, Michael, *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

- MARAOUI, Telmini, Boutheina, Roald DOCTER, Babette BECHTOLD, Fethi CHELBI et Winfred VAN DE PUT, « Defining Punic Carthage », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 113-147.
- MARKELL, Patchen, « Making Affect Safe for Democracy ? On “Constitutional Patriotism” », *Political Theory*, 28, 1, 2000, p. 38-63.
- MARKOE, Glenn, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, University of California Press, Berkeley, 1985.
- , *Phoenicians*, British Museum Press, Londres, 2000.
- MARTIN, S. Rebecca, *The Art of Contact : Comparative Approaches to Greek and Phoenician Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 2017.
- MASSON, Olivier, « Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique », *Bulletin de correspondance hellénique*, 93, 1969, p. 694-699.
- MASTURZO, Niccolò, « Le città della Tripolitania fra continuità ed innovazione : I fori di Leptis Magna e Sabratha », *Mélanges de l'École française de Rome : Antiquité*, 115, 2, 2003, p. 705-753.
- , « Il tempio occidentale – tempio di “Liber Parter” », in Antonino DI VITA et Monica LIVADIOTTI (dir.), *I tre templi del lato nord-ouest del Foro Vecchio a Leptis Magna*, L'Erma, di Bretschneider, Rome, 2005, p. 35-164.
- MATTINGLY, David J., *Tripolitania* Batsford, Londres, 1995.
- , *Imperialism, Power, and Identity : Experiencing the Roman Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011.
- MAVROGIANNIS, Theodore, « Herodotus and the Phoenicians », in Vassos KARAGEORGHIS et Ioannes TAIFACOS (dir.), *The World of Herodotus*, Fondation Anastasios G. Leventis, Nicosie, 2004.

- MAYA TORCELLY, Rafael, Gema JURADO FRESNADILLO, José-María GENER BASALLOTE, Ester LÓPEZ ROSENDO, Mariano TORRES ORTIZ et José Ángel ZAMORA LÓPEZ, « Nuevos datos sobre la posible ubicación del Kronion de Gadir. Las evidencias de época fenicia arcaica », in Massimo BOTTO (dir.), *Los Fenicios en la Bahía de Cádiz. Nuevas investigaciones*, Fabrizio Serra, Pise, 2014, p. 156-180.
- MAZZA, Federico, « The Phoenicians as Seen by the Ancient World », in Sabatino MOSCATI (dir.), *The Phoenicians*, Bompiani, Milan, 1988, p. 548-567.
- MAZZA Federico, Sergio RIBICHINI et Paolo XELLA, *Fonti classiche per la civiltà fenicia e punica. I. Fonti letterarie greche dalle origini alla fine dell'età classica*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1988.
- MCMARTY, Matthew M., « Soldiers and Stelae : Votive Cult and the Roman Army in North Africa », in DALLA RIVA et H. DI GIUSEPPE (dir.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22-26 Sept.2008*, Bolletino di archeologia online, 2010, <bollettinoarcheologiaonline.beniculturali.it>.
- , « Representations and the “Meaning” of Ritual Change : The Case of Hadrumentum », in Angelos CHANIOTIS (dir.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean : Agency, Emotion, Gender, Representation*, Steiner Verlag, Stuttgart, 2011.
- , « Continuities and Contexts. The Tophets of Roman Imperial-period Africa », in Paolo XELLA (dir.), *The Tophet in the Mediterranean*, Essedue, Vérone, 2013, p. 93-118.
- MCCARTY, Matthew M. et Josephine Crawley QUINN, « Échos puniques. Langue, culte et gouvernement en Numidie hellénistique », in Dida BADI (dir.), *Masinissa, au cœur de la consécration d'un premier État numide*, Haut commissariat à l'amazighité, Alger, 2015, p. 167-198.

- MCDUGALL, James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- MCGRATH, Francis CHARLES, *Brian Friel's (Post) Colonial Drama : Language, Illusion, and Politics*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1999.
- MCGUINNESS, Frank, *Carthaginians and Baglady*, Faber, Londres, 1988.
- MEADOWS, Andrew, « Money, Freedom and Empire in the Hellenistic World », in Andrew MEADOWS et Kirsty SHIPTON (dir.), *Money and Its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 53-63.
- MELCHIORRI, Valentina, « Le tophet de Sulci (S. Antioco, Sardaigne). État des études et perspectives de recherche », *Ugarit-Forschungen*, 41, 2009, p. 509-524.
- MELLAH, Fawzi, *Le Conclave des pleureuses*, Seuil, Paris, 1987.
- METTINGER, Tryggve, *No Graven Image ? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Almqvist and Wiksell International, 1995.
- , *The Riddle of Resurrection : « Dying and Rising Gods » in the Ancient Near East*, Almqvist and Wiksell International, 2001.
- MEYERS, Carol L., « Of Drums and Damsels : Women's Performance in Ancient Israel », *Biblical Archaeologist*, 54, 1, 1991, p. 16-27.
- MEZZOLANI, Antonella, « Tharros : "Membra disiecta" di una città punica », in Sophie HELLAS et Dirce MARZOLI (dir.), *Phönizisches und Punisches Städtewesen*, Philipp von Zabern, Mayence, 2009, p. 399-418.
- MILDENBERG, Leo, « The Mint of the First Carthaginian Coins », in *Florilegium Numismaticum : Studia in Honorem U. Westermark edita*, Svenska Numismatika Föreningen, Stockholm, 1992, p. 289-293.
- , « Ršmlqrt », in Martin PRICE, Andrew BURNETT et Roger BLAND (dir.), *Essays in Honour of Robert Carson and Kenneth Jenkins*, Spink, Londres, 1993, p. 7-8.

- MILES, Richard, *Carthage Must Be Destroyed : The Rise of an Ancient Mediterranean Civilization*, Allen Lane, Londres, 2010.
- , « Vandal North Africa and the Fourth Punic War », *Classical Philology*, 112, 3, 2017, p. 384-410.
- MILLAR, Fergus, « Local Cultures in the Roman Empire : Libyan, Punic and Latin in Roman Africa », *Journal of Roman Studies*, 58, 1-2, 1968, p. 126-134.
- , « The Phoenician Cities : A Case-Study of Hellenisation », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 29, 1983, p. 55-71.
- , « The Roman *Coloniae* of the Near East : A Study of Cultural Relations », in Heikki SOLIN et Mika KAJAVA (dir.), *Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History : Proceedings of a Colloquium at Tvärminne, 2-3 October 1987*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1990, p. 7-58.
- , *The Roman Near East, 31 BC-AD 337*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.
- MILLER, Julie A., « M'zab Valley (Ghardaïa, Algeria) », in Trudy RING, Robert M. SALKIN et Sharon LA BODA (dir.), *International Dictionary of Historic Places. Volume 4 : Middle East and Africa*, Fitzroy Dearborn, Chicago, 1994, p. 533-536.
- MILLER, Margaret C., *Athens and Persia in the Fifth Century BC : A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- MITCHELL, Lynette, *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*, Classical Press of Wales, Swansea, 2007.
- MONTAGU, Edward Wortley, *Reflections on the Rise and Fall of the Antient Republicks Adapted to the Present State of Great Britain*, A. Millar, Londres, 1759.
- MORA Serrano, Bartolomé et Gonzalo CRUZ ANDREOTTI (dir.), *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental : Identidades compartidas*, Universidad de Sevilla, Séville, 2012.

- MORESTIN, Henri, *Le Temple B de Volubilis*, Éditions nationales du CNRS, Paris, 1980.
- MORETTI, Luigi, *Iscrizioni agonistiche greche*, A. Signorelli, Rome, 1953.
- MORGAN, John R., « The Emesan Connection : Philostratus and Heliodorus », in Kristoffel DEMOEN et Danny PRAET (dir.), *Theios Sophistes : Essays on Flavius Philostratus*, Brill, Leyde, 2009, p. 264-281.
- , « Heliodorus the Hellene », in Douglas CAIRNS et Ruth SCODEL (dir.), *Defining Greek Narrative*, Edinburgh University Press, Édimbourg, 2014, p. 260-276.
- MØKHOLM, Otto, « The Municipal Coinages with Portrait of Antiochus IV of Syria », in *Congresso internazionale di numismatica, Roma 1961*, Istituti italiano di numismatica, 2, 1965, p. 63-67.
- , *Antiochus IV of Syria*, Gyldendalske Boghandel, Copenhagen, 1966.
- MORRIS, Sarah P., *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992.
- MORSTADT, Bärbel, « Phoenician Sacred Places in the Mediterranean », in Elizabeth FROOD et Rubina RAJA (dir.), *Redefining the Sacred : Religious Architecture and Text in the Near East and Egypt 1000 BC-AD 300*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 75-105.
- , *Die Phönizier*, Philipp von Zabern, Darmstadt, 2015.
- MOSCA, Paul G., « The Tofet : A Place of infant Sacrifice ? », in Paolo XELLA (dir.), *The Tophet in the Mediterranean [= Studi epigrafici e linguistici*, 29-30 (2012-2013)], Essedue, Vérone, 2013, p. 119-136.
- MOSCATI, Sabatino, « La questione fenicia », *Rendiconti della Accademia nazionale dei Lincei*, 8, 18, 1963, p. 483-506.
- , « Una stele di Akziv », *Rendiconti della Accademia nazionale dei Lincei*, 8, 20, p. 239-241.
- , « Due stele di Mozia », *Rendiconti della Accademia nazionale dei Lincei*, 8, 21, 1966a, p. 198-199.
- , *Il mondo dei Fenici*, Saggiatore, Milan, 1966b.

- , « Iconografie fenicie a Moza », *Rivista degli studi orientali*, 42, 2, 1967, p. 61-64.
- , *I Fenice e Carthagine*, Unione tipografico-editrice torinese, 1972.
- , « Unde interrogati rustici nostri... », in Renato TRAINI (dir.), *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel sui ottantesimo compleanno*, Università degli studi di Roma « La Sapienza », 1984, p. 529-534.
- , *Le stele di Sulcis : Caratteri e confronti*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1986.
- , *L'arte della Sicilia punica*, Jac Book, Milan, 1987.
- , « Fenicio e punico o cartaginese », *Rivista di studi fenici*, 16, 1988a, p. 3-13.
- , *The Phoenicians*, Bompiani, Milan, 1988b.
- , *Sulle vie del passato : Cinquant'anni di studi, incontri, scoperte*, Jaca Book, Milan, 1990.
- , *Chi furono i fenici : Identità storica e culturale di un popolo protagonista dell'antico mondo mediterraneo*, Società editrice internazionale, Turin, 1992a.
- , *Il santuario dei bambini (tofet)*, Libreria dello stato, Istituto poligrafico e Zecca dello stato, Rome, 1992b.
- , *Il tramonto di Cartagine : Scoperte archeologiche in Sardegna e nell'area mediterranea*, Società editrice internazionale, Turin, 1993a.
- , « Non è un tofet a Tiro », *Rivista di studi fenici*, 21, 1993b, p. 147-151.
- , *Nuovi studi sull'identità fenicia* [= *Memorie dell'Accademia nazionale dei Lincei ser.*, 9, 4, 1], Accademia nazionale dei Lincei, Rome, 1993c.
- , « Studi sulle stele di Sousse », *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 9, 7, 1996, p. 247-281.
- MOSCATI, Sabatino et Maria Luisa UBERTI, *Le stele puniche di Nora nel Museo nazionale di Cagliari*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1970.
- , *Scavi e Mozia : Le stele*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1981.

—, *Scavi al tofet di Tharros : I monumenti lapidei*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1985.

MOVERS, Franz Carl, *Die Phönizer*, Eduard Weber, Bonn, 1841-1856.

MUFWENE, Salikoko, « Language Endangerment : What Have Pride and Prestige Got to Do with It ? », in Brian J. JOSEPH, Johanna DE STEFANO, Neil G. JACOBS et Ilse LEHISTE (dir.), *When Languages Collide : Perspectives on Language Conflict, Language Competition, and Language Coexistence*, Ohio State University Press, Columbus, 2003, p. 324-345.

MULLIN, Katherine, « “Something in the Name of Araby” : James Joyce and the Irish Bazaars », *Dublin James Joyce Journal*, 4, 2011, p. 31-50.

MURRAY, Oswyn, « What Is Greek about the Polis ? », in Pernille FLENSTED-JENSEN, Thomas HEINE NIELSEN et Lene RUBINSTEIN (dir.), *Polis and Politix : Studies in Ancient Greek History, presented to Mogens Herman Hansen on His Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2000, p. 231-244.

MUSSO, Luisa, « Nuovi ritrovamenti di scultura a Leptis Magna : Athena tipo Medici », in Lidiano BACIELLI (dir.), *Critti di antichità in memoria di Sandro Stucchi : La Cirenaica, la Grecia et l’Oriente Mediterraneo*, L’Erma di Bretschneider, Rome, 1996, p. 115-138.

N

NA’AMAN, Nadav, « The Canaanites and Their Land : A Rejoinder », *Ugarit-Forschungen*, 26, 1994, p. 394-418.

—, « Lebo-Hamath, Şubat-Hamath and the Northern Boudary of the Land of Canaan », *Ugarit-Forschungen*, 31, 1999, p. 417-441.

NELSON, Richard D., *Joshua : A Commentary*, Wetsminster John Knox Press, Louisville, KY, 1997.

NIEMEYER, Hans Georg, « The Early Phoenician City-States on the Mediterranean : Archaeological Elements for Their Description », in

Mogen Herman HANSEN (dir.), *A Comparative Study of Thirty City-States Cultures*, Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen, 2000, p. 89-115.

Ní MHEALLAIGH, Karen, « The “Phoenician Letters” of Dictys of Crete and Dionysius Scytobrachion », *Cambridge Classical Journal*, 58, 2012, p. 181-193.

Ní MHUNGHAILE, Lesa, « Introduction », in Lesa Ní MHUNGHAILE (dir.), *Charlotte Broke’s Reliques of Irish Poetry*, Irish Manuscript Commission, Dublin, 2009, p. xxi-xliv.

NITSCHKE, Jessica, « “Hybrid” Art, Hellenism and the Study of Acculturation in the Hellenistic East : The Case of Umm El-’Amed in Phoenicia », in Anna KOUREMENOS, Sujatha CHANDRASEKARAN et Roberto ROSSI (dir.), *From Pella to Gandhara : Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East*, Archaeopress, Oxford, 2011, p. 85-104.

—, « Interculturality in Image and Cult in Hellenistic East : Tyrian Melqart Revisited », in Eftychia STAVRIANOPOULOU (dir.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period : Narrations, Practices, and Images*, Brill, Leyde, 2013, p. 253-282.

O

O’FLAHERTY, Roderic, *Ogygia : seu, rerum hibernicarum chronologia, liber primus, in tres partes distinctus : Quibus accedit carmen chronographicum postremo catalogus regum in Britannia Scotorum, ex hiberniae monumentis*, Typis R. Everingham, somptibus Ben. Took, ad insigne Navis in Coemeterio D. Pauli, 1685.

—, *Ogygia or, a Chronological Account of Irish Events*, traduit par James Hely, W. McKenzie, Londres, 1793.

OGGIANO, Ida, « Lo spazio sacro a Nora », in Antonella SPANÒ GIAMMELLARO (dir.), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e*

- punici*, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Palermo, 2005, p. 1029-1044.
- , « Lo spazio fenicio rappresentato », in Xavier DUPRÉ RAVENTÓS, Sergio RIBICHINI et Stéphane VERGER (dir.), *Saturnia Tellus : Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico ; Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Consiglio nazionale delle ricerche, 2008, p. 283-300.
- , « Architectural Points to Ponder under the Porch of Amrit », *Rivista di studi fenici*, 40, 2, 2012, p. 191-210.
- , « The Question of “Plasticity” of Ethnic and Cultural Identity : The Case Study of Kharayeb », in Anne-Marie MAILLA-AFEICHE (dir.), *Cult and Ritual on the Levantine Coast and Its Impact on the Eastern Mediterranean Realm*, ministère de la Culture, Direction générale des antiquités, Beyrouth, 2015, p. 507-528.
- , « A View from the West : The Relationship between Phoenicia and “Colonial” Worlds in the Persian Period », in Łucasz NIESIOŁOWSKI-SPANÓ, Chiara PERI et Jim WEST (dir.), *Finding Myth and History in the Bible : Scholarship, Scholars, and Errors*, Equinox, Bristol, CT, 2016, p. 147-180.
- O’HALLORAN, Clare, « An English Orientalist in Ireland : Charles Vallancey (1786-1812) », in Joep LEERSSEN, Adriaan VAN DER VEEL et Bart WESTERWEEL (dir.), *Forging in the Smithy : National Identity and Representation in Anglo-Irish Literary History*, Rodopi, Amsterdam, 1995, p. 161-174.
- OHANA, David, *The Origins of Israeli Mythology : Neither Canaanites nor Crusaders*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- OMRI, Mohamed-Saleh, « Memory of Representation in the Novels of Fawzi Mellah », *International Journal of Francophone Studies*, 3, 1, 2000, p. 33-41.
- ORSINGHER, Adriano, « Ritualized Faces : The Masks of the Phoenicians », in *Proceedings of the International Workshop « The Physicality of the*

Others : Masks as a Means of Encounter », 9-11 November 2015, Leipzig University, Mohr Siebeck, à paraître.

OSBORNE, Robin, « Early Greek Colonization ? The Nature of the Greek Settlement in the West », in Nick FISHER et Hans VAN WEES (dir.), *Archaic Greece : New Approaches and New Evidence*, Duckworth et Classical Press of Wales, 1998, p. 251-269.

—, *The History Written on the Classical Greek Body*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

—, « Cultures and Languages and Languages as Cultures », in Alex MULLEN et Patrick JAMES (dir.), *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012a, p. 317-334.

—, « Landscape, Ethnicity and the Polis », in Gabriele CIFANI et Simon STODDART (dir.), *Landscape and Identity in the Archaic Mediterranean Area*, Oxbow, Oxford, 2012, p. 24-31.

OWENSON, Sydney (Lady Morgan), *The Wild Irish Girl : A National Tale*, Oxford University Press, Oxford, (1806) 1999.

P

PALLOTTINO, Massimo *et alii*, « Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi : Relazione preliminare della settima campagna 1964, e scoperta di tre lamini d'oro inscrite in etrusco e in punico », *Achaeologia classica*, 16, 1964, p. 114-115.

PALMER, Robert E. A., *Rome and Carthage at Peace*, Franz Steiner, Stuttgart, 1997.

PAPADOPOULOS, John, « Inventing the Minoans : Archaeology, Modernity and the Quest for European Identity », *Journal of Mediterranean Archaeology*, 18, 1, 2005, p. 87-149.

PAPI, Emmanuele, « Punic Mauretania ? », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and*

- Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 202-218.
- PARKER, Robert, *Athenian Religion : A History*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- PARRY, Graham, *The Trophies of Time : English Antiquarians of the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- PARSONS, Lawrence, *Observations on the Bequest of Henry Flood, Esq. To Trinity College, Dublin with a Defense of the Ancient History of Ireland*, Bonham, Dublin, 1795.
- PASTOR BORGONÓN, Helena, « Die Phönizier : Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung », *Hamburger Beiträge zur Archäologie*, 15-17 (1988-1990), 1992, p. 37-142.
- PEDRAZZI, Tatiana, « Fingere l'identità fenicia : Confini e cultura materiale in Oriente », *Rivista di studi fenici*, 40, 2, 2012, p. 137-157.
- PERROT, Georges et Charles CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, vol. 3, *Phénicie-Chypre*, Hachette, Paris, 1885a.
- , *History of Art and Its Dependencies*, Chapman and Hall, Londres, 1885b.
- PETRIE, George, *The Ecclesiastical Architecture of Ireland, Anterior to the Anglo-Norman Invasion : Comprising an Essay on the Origin and Uses of the Round Towers of Ireland, Which Obtained the Gold Metal and Prize of the Royal Irish Academy*, Royal Irish Academy, Dublin, 1845.
- PICARD, Gilbert-Charles, « Une survivance du droit public punique en Afrique romaine : Les cités suffétales », in *I diritti locali nelle province romane*, Academia nazionale dei Lincei, 1974, p. 125-133.
- PIETSCHMANN, Richard, *Geschichte der Phönizier*, G. Grote, Berlin, 1889.
- PIKE, Kenneth, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, 2^e édition, Mouton, La Hague, 1967.
- PITTAU, Massimo, *Tabula cortonensis, lamina di Pirgi e altri testi etruschi : Tradotti e commentati*, Editrice democratica sarda, Sassari, 2000.

- PŁONKA, Arkadiusz, « Le nationalisme linguistique au Liban autour de Sa'id 'Aql et l'idée de la langue libanaise dans la revue "Lebnaan" en nouvel alphabet », *Arabica*, 53, 4, 2006, p. 423-471.
- PORTEN, Bezalel et Ada YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 3, *Literature, Accounts, Lists*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1993.
- PRAG, Jonathan R. W., « Phoenus plane est – but Who Were the "Punikes" ? », *Papers of the British School at Rome*, 74, 2006, p. 1-37.
- , « Tyrannizing Sicily : The Despots Who Cried "Carthage !" », in Andrew TURNER, Kim Ong CHONG-GOSSARD et Frederik VERVAET (dir.), *Private and Public Lies : The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World*, Brill, Leyde, 2010, p. 51-71.
- , « Siculo-Punic Coinage and Siculo-Punic Interactions », in DALLA RIVA et H. Di GIUSEPPE (dir.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22-26 Sept.2008*, Bollettino di archeologia online, 2010, <bollettinoarcheologiaonline.beniculturali.it>.
- , « Sicilian Identity in the Hellenistic and Roman Periods : Epigraphic Considerations », in Paraskevi MARTZAVOU et Nikolaos PAPAZARKADAS (dir.), *Epigraphica Approaches to the Post-Classical polis : Fourth Century BC to Second Century AD*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 37-53.
- , « Phoenix and Poenus : Usage in Antiquity », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 11-23.
- PRITCHARD, James, « The Tanit Inscription from Sarepta », in Hans Georg NIEMEYER (dir.), *Phönizier im Westen*, Philipp von Zabern, Mayence, 1982, p. 83-92.

Q

- QUINN, Josephine Crawley, « Roman Africa ? », in A. MERRYWEATHER et Jonathan R. W. PRAG (dir.), *Romanization ? Digressus Supplement 1*, <ora.ox.ac.uk>, 2003.
- , « The Role of the Settlement of 146 in Provincialization of Africa », in Mustapha KHANOUSSE, Paola RUGGIERI et Cinzia VISMARA (dir.), *L'Africa romana : Atti del XV convegno di studio, Tozeur, 11-15 dicembre 2002*, Carrocci, Rome, 2004, p. 1593-1601.
- , « The Reinvention of Lepcis », in Alicia JIMÉNEZ (sess. dir.), *Colonising a Colonised Territory : Settlements with Punic Roots in Roman Times*, in M. DALLA RIVA et H. DI GIUSEPPE (dir.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean : Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology*, Bolletino di archeologia Online, Rome, 2010.
- , « The Cultures of the Tophet : Identification and Identity in the Phoenician Diaspora », in Erich S. GRUEN (dir.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2011a, p. 388-413.
- , « The Syrtes between East and West », in Amelia DOWLER et Elizabeth R. GALVIN (dir.), *Money, Trade and Trade Routes in Pre-Islamic North Africa*, British Museum Press, Londres, 2011b, p. 11-20.
- , « Monumental Power : “Numidian Royal Architecture” in Context », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013a, p. 179-215.
- , « Tophets in the “Punic World” », in Paolo XELLA (dir.), *The Tophet in the Mediterranean [= Studi epigrafici e linguistici, 29-30 (2012-2013)]*, Essedue, Vérone, 2013b, p. 23-48.
- , « A Carthaginian Perspective on the Altars of the Philaeni », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean :*

Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 169-179.

QUINN, Josephine Crawley, Neil McLYNN, Robert M. KERR et Daniel HADAS, « Augustine Canaanites », *Papers of the British School at Rome*, 82, 2014, p. 175-197.

QUINN, Josephine Crawley et Nicholas C. VELLA, « Introduction », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014a, p. 1-8.

QUINN, Josephine Crawley et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014b.

QUINN, Josephine Crawley et Andrew WILSON, « Capitolia », *Journal of Roman Studies*, 103, 2013, p. 117-173.

R

AAFLAUB, Kurt, « Zwischen Ost und West : Phönizische Einflüsse auf die Griechische Polisbildung ? », in Robert ROLLINGER et Christopher ULF (dir.), *Griechische Archaik : Interne Entwicklungen – Externe Impulse*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, p. 271-289.

ADNER, Karen, « Provinz. C. Assyrien », in Michael P. STRECK (dir.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, de Gruyter, Berlin, 2006, p. 42-68.

AINEY, Anson F., « Who Is a Canaanite ? A Review of the Textual Evidence », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 304, 1996, p. 1-15.

ANGER, Terence, « The Invention of Tradition in Colonial Africa », in Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 211-262.

AWLISON, George, *Manual of Ancient History, from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire, Comprising the History of Chaldaea, Assyria, Media, Babylonia, Lydia, Phoenicia, Syria, Judaea, Egypt, Carthage, Persia, Greece, Macedonia, Rome, and Parthia*, Clarendon Press, Oxford, 1869.

-, *History of Phoenicia*, Longmans, Green, and Co., Londres, 1889.

-, *Phoenicia : History of a Civilization*, I. B. Tauris, Londres, 2005 ;

EMOTTI, Francesco, *Contro l'identità*, Laterza, Rome, 1996 ;

ENAN, Ernest, *Mission de Phénicie*, Imprimerie impériale, Paris, 1864 ;

-, *Œuvres complètes de Ernest Renan*, éditée par Henriette Pschichari, Calmann-Lévy, Paris, 1947.

ENDSBURG, Gary A., « A Comprehensive Guide to Israelian Hebrew : Grammar and Lexicon », *Orient*, 38, 2003a, p ; 5-35.

-, « Semitic Languages (With Special Reference to the Levant) », in S. RICHARD (dir.), *Near Eastern Archaeology : A Reader*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2003b, p. 71-73.

ENFREW, Colin, « Introduction : Peer Polity Interaction and Socio-Political Change », in Colin RENFREW et John F. CHERRY (dir.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 1-18.

-, *Archaeology and Language : The Puzzle of Indo-European Origins*, Jonathan Cape, Londres, 1987.

EY-COQUAIS, Jean-Paul, « Une double dédicace de Lepcis Magna à Tyr », in Attilio MASTINO et Paola RUGGIERI (doc.), *L'Africa romana. Atti del X Convegno di studio (Oristano, 11-13 dicembre 1992)*, Editrice archivio fotografico sardo, Sassari, 1994, p. 597-602.

-, « Apport d'inscriptions inédites de Syrie et de Phénicie aux listes de divinités ou à la prosographie de l'Égypte hellénistique ou romaine », in Lucia CRISCOLO et Giovanna GERACI (dir.), *Egitto e storia antica dell'ellenismi all'età araba : Bilancio di un confronto*, Cooperativa libraria universitaria editrice Bologna, Bologna, 1989, p. 609-619.

- HODES, Peter J. et Robin OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- IBICHINI, Sergio, *Poenus advena : Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1985.
- ICCIARDI, Maria, « Il tempio di Milk'ashtart Ercole », in Antonino DI VITA et Monica LIVADIOTTI (dir.), *I tre templi del lato nord-ouest del Foro Vecchio a Leptis Magna*, L'Erma, di Bretschneider, Rome, 2005, p. 309-393.
- IVES, James B., « Tertulian on Child Sacrifice », *Museum Helveticum*, 51, 1, 1994, p. 54-63.
- OBERT, Louis, « Sur le décret des Poseidoniastes de Bérytos », in *Études déliennes*, De Boccard, Paris, 1973, p. 486-189.
- OEDBUCK, Thomas et Laurie MAGUIRE, « Pericles and the Language of National Origins », in Willy MALEY et Margaret TUDEAU-CLAYTON (dir.), *This England, That Shakespeare*, Ashgate, Farnham, 2010, p. 23-48.
- ÖLLIG, Wolfgang, « Alte une Neue Phönizische Inschrifte aus dem Ägäischen Raum », *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, 1, 1972, p. 1-8.
- , « On the Origins of the Phoenicians », *Berytus*, 31, 1983, p. 79-93.
- , « Onomastic and Palaeographic Considerations on Early Phoenician Arrow-Heads », in M'hamed Hassine FANTAR et Mansour GHAKI (dir.), *Actes du III^e Congrès international des études phéniciennes et puniques, Tunis, 11-16 novembre 1991*, Institut national du patrimoine, Tunis, 1995, p. 348-355.
- , « Phoenician and Punic », in Stefan WENINGER (dir.), *The Semitic Languages : An International Handbook*, De Gruyter, Berlin, 2011, p. 472-479.
- OLLIN, Charles, *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Medes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs*, Chez Jacques Estienne, Paris, 1730-1738.
- OMEIO, Ilaria, « Europa's Sons : Roman Perceptions of Cretan Identity », in Tim WHITMARSH (dir.), *Local Knowledge and Microidentities in the*

Imperial Greek World, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 69-85.

OPPA, Andréa, « Identifying Punic Sardania : Local Communities and Cultural Identities », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 257-281.

OUSE, Roger, « Questions of Identity : Personhood and Collectivity in Transnational Migration to the United States », *Critique of Anthropology*, 15, 4, 1995, p. 351-380.

OUIER, Jules, « Numismatique des villes de la Phénicie. Tyr », *Journal international d'archéologie numismatique*, 7, 1904, p. 65-108.

UBY, Pascal, « Peuples, fictions ? Ethnicité, identité ethnique et sociétés anciennes », *Revue des études anciennes*, 108, 1, 2006, p. 25-60.

UDDICK, Andrea, *English Identity and Political Culture in the Fourteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

UIU, Pascuale Francesco, « Per una rilettura del motivo a losanga in ambito votivo fenicio-punico », in *Actas del IV Congreso internacional de estudios fenicios y púnicos*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2000, p. 669-673.

UIZ Cabrero, Luis ALBERTO et Victoria PEÑA ROMO, « La pervivencia de los tofet como elemento de cohesión territorial tras la caída de Cartago », in Ahmed FERJAOUI (dir.), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Hommage à Mhamed Hassine Fantar. Colloque international organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 mars 2004*, Institut national du patrimoine, Tunis, 2010, p. 459-470.

S

ADAN, Mandy, « Review of *The Art of Not Being Governed : An Anarchist History of Upland Southeast Asia* by James C. Scott », *Reviews in History*, 30 avril 2010, <history.ac.uk>

- ADER Helène, « Phoenician Stelae from Tyre, *Berytus*, 39, 1991, p. 101-126.
- , « Nécropoles et tombes phéniciennes du Liban », *Cuadernos de arqueología mediterránea* 1, 1995, p. 15-33.
- , *Iron Age Funerary Stelae from Lebanon*, Edicions Ballaterra, Barcelone, 2005.
- , « Beirut and Tell El-Burak : New Evidence on Phoenician Town Planning and Architecture in the Homeland », in Sophie HELAS et Dirce MARZOLI (dir.), *Phönizisches und Punisches Städtewesen*, Philipp von Zabern, Mayence, 2009, p. 55-67.
- , « Funerary Practices in Iron Age Lebanon », *Archaeology and History in the Lebanon*, 40-41, 2015, p. 100-117.
- AID, Edward, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 2005.
- AIDI, Habib, « When the Past Poses beside the Present : Aestheticising Politics and Nationalising Modernity in a Postcolonial Time », *Journal of Tourism and Cultural Change*, 6, 2, 2008, p. 101-119.
- ALAMEH, Franck, *Language, Memory, and Identity in the Middle East : The Case for Lebanon*, Lexington Books, Lanham, MD, 2010.
- ALIBI, Kamal, *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, Université américaine de Beyrouth, Beyrouth, 1959.
- , *A House of Many Mansions : The History of Lebanon Reconsidered*, Tauris, Londres, 1988 ;
- ALLES, Jean-François, « Les Phéniciens de la mer Érythrée », *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 4, 3, 1993, p. 170-209.
- AMMES, Aylett, *The Britannia antiqua illustrata, or, The Antiquities of Ancient Britain, Derived from the Phœnicians : wherein the Original Trade of this Island is Discovered, the Names of Places, Offices, Dignities, as Likewise the Idolatry, Language and Customs of the Primitive Inhabitants Are Clearly Demonstrated from That Nation, Many Old monuments Illustrated, and the Commerce with that People, as well as the Greeks, Plainly Set Forth and Collected Out of Approved Greek and Latin Authors ; Together With a Chronological History of this Kingdom, from the First*

Traditional Beginning, until the Year of our Lord 800, When the Name of Britain Was Changed into England ; Faithfully Collected out of the Best Authors, and Disposed in a Better Method Than Hitherto Hath Been Done, With the Antiquities of the Saxons, as well as the Phoenicians, Greek and Romans, The First Volume, Tho. Roycroft, Londres, 1676.

AMUELS, Kathryn Lafrenz, « Value and Significance in Archaeology », *Archaeological Dialogues*, 15, 1, 2008, p. 71-97.

AWAYA, Ziad, « Le monnayage municipal séleucide de Bérytos (169/8-114/3 av. J.-C.) », *Numismatic Chronicle*, 164, 2004, p. 109-146.

CALES, Len, « Bread, Cheese and Genocide : Imagining the Destruction of Peoples in Medieval Western Europe », *History*, 92, 307, 2007, p. 284-300.

CHMIDT, H. D., « The Idea and Slogan of “Perfidious Albion” », *Journal of the History of Ideas*, 14, 4, 1953, p. 604-616.

CHMIDT-DOUNAS, Barbara, *Der Lykische Sarkophag aus Sidon*, E. Wasmuth, Tübingen, 1985.

CHMITZ, Philip C., « Procopius’ Phoenician Inscriptions : Never Lost, Not Found », *Palestine Exploration Quarterly*, 139, 2, 2007, p. 99-104.

HREIBER, Nicola, *The Cyprio-Phoenician Pottery of the Iron Age*, Brill, Leyde, 2003.

CHWIZER, Philip, *Literature, Nationalism, and Memory in Early Modern England and Wales*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

COTT, James, *The Art of Not Being Governed : An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven, CT, 2009.

–, *Zomia ou l’art de ne pas être gouverné*, Seuil, Paris, 2013.

COTT, Jonathan, *When the Waves Ruled Britannia : Geography and Political Identities, 1500-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

EAR, Frank, *Roman Theatres : An Architectural Study*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

EEDEN, Helga, « A Tophet in Tyre ? », *Berytus*, 39, 1991, p. 39-82.

EGERT, Stanislaw, *A Grammar of Phoenician and Punic*, Beck, Munich, 1976.

- EN, Amartya, *Identité et Violence*, Odile Jacob, Paris, 2015.
- ENNEQUIER, Geneviève et Cécile COLONNA, *L'Algérie au temps des royaumes numides. V^e siècle avant J.-C.- I^{er} siècle apr. J.-C.*, Somogy, Paris, 2003.
- HALEV, Zur, *Sacred Words and Worlds : Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700*, Brill, Leyde, 2012.
- HARON, Ilan, « Phoenician and Greek Ashlar Construction Techniques at Tel Dor, Israel », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 267, 1987, p. 21-42.
- HAVIT, Yaakov, « Hebrews ans Phoenicians : An Ancient Historical Image and Its Usage », *Studies of Zionism*, 5, 2, 1984, p. 21-42.
- , *The New Hebrew Nation : A Study in Israel Heresy and Fantasy*, Frank Cass, Londres, 1987.
- , « The Mediterranean World and “Mediterraneanism” : The Origins, Meaning, and Application of a Geo-cultural Notion in Israel, *Mediterranean Historical Review*, 3, 2, 1988, p. 96-117.
- HAW, Brent D., « Lambs of God : An End of Human Sacrifice », *Journal of Roman Archaeology*, 29, 2016, p. 259-291.
- HEPHERD, Stephen, *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Unwin Hyman, Londres, 1989.
- HIPLEY, D. Graham, *Pseudo-Skylax's Periplus : The Circumnavigation of the Inhabited World : Text, Translation and Commentary*, Bristol Phoenix Press, Exeter, 2011.
- MITH, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- MITH, Patricia, G. AVISHAI, Joseph A. GREENE et Lawrence E. STAGER, « Aging Cremated Infants : The Problem of Sacrifice at the Tophet of Carthage », *Antiquity*, 85, 329, 2011, p. 859-874.
- OMMER, Michael, *Die Phönizier : Geschichte und Kultur*, Beck, Munich, 2008.
- , « Shaping Mediterranean Economy and Trade : Phoenician Cultural Identities in the Iron Age », in Shelley HALES et Tamar HODOS (dir.),

- Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 114-137.
- OUTHWOOD, Katherine, *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 : An Anthropological Approach*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- PANÒ GIAMMELLARO, Antonella, « Il vetro preromano della Sicilia nella prospettiva mediterranea », in Beatrice BASILE, Teresa CARRERAS ROSSELL, Caterina GRECO et Antonella SPANÒ GIAMMELLARO (dir.), *Glassway : Il vetro : Fragilità attraverso il tempo*, Filippo Angelica editore, Raguse, 2004, p. 25-40.
- PANU, Pier Giorgio et Raimondo Zucca, « Da Τάρραι Πόλις al portus sancti Marci : Storia e archeologia di una città portuale dell'antiquità al medioevo », in Attilio MASTINO, Pier Giorgio SPANU, Alessandro USAI et Raimondo ZUCCA (dir.), *Tharros Felix 4*, Carocci, Rome, 2011, p. 15-103.
- PEISER, Ephraim A., « The Name Phoinikes », *Language*, 12, 2, 1936, p. 121-126.
- PIVAK, Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006.
- TAGER, Jennifer M. S., « “Let No One Wonder at This Image” : A Phoenician Funerary Stele in Athens », *Hesperia*, 74, 2005, p. 427-449 ;
- TAGER, Lawrence E., « The Rite of Child Sacrifice at Carthage », in John G. PEDLEY (dir.), *New Light on Ancient Carthage*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1980, p. 1-11.
- TAVRAKOPOULOU, Francesca, *King Manasseh and Child Sacrifice : Biblical Distorsions of Historical Realities*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.
- TEELE, Philippa M., *A Linguistic History of Ancient Cyprus : The Non-Greek Languages and Their Relations with Greek, c.1600-300 BC*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- TEPHENS, Susan A. et John J. WINKLER, *Ancient Greek Novels : The Fragments*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995.

- TERN, Ephraim, « New Phoenician Elements in the Architecture of Tel Dor, Israel », in Jodi MAGNESSE et Seymour GITIN (dir.), *Hesed Ve-Emet : Studies in Honour of Ernest S. Frerichs*, Scholar's Press, Atlanta, GA, 1998, p. 373-388.
- , *Excavations at Dor : Figurines, Cult Objects and Amulets ; 1980-2000 Seasons*, Israel Exploration Society and Institute of Archaeology, Université hébraïque de Jérusalem, Jérusalem, 2010.
- TERN, Karen B., « The Marzeah of the East and the Collegia of the West : Inscriptions, Associations and Cultural Exchange in the Eastern and Western Mediterranean », in Marc MAYER I OLIVÉ, Giulia BARATTA et Alejandra GUZMÁN ALMAGRO (dir.), *Acta XII Congressus internationalis epigraphiae graecae et latinae : University of Barcelona, Barcelona, Spain, September 2002*, Université de Barcelone, Barcelone, 2007, p. 1387-1404.
- TEWART, Andrew F., *Faces of Power : Alexander's Image and Hellenistic Politics*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- TEWART, Andrew et M. KORRES, *Attalos, Athens, and the Akropolis : The Pergamene « Little Barbarians » and Their Roman and Renaissance Legacy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- TEWART, Peter, « Baetyls as Statues ? Cult Images in the Roman Near East », in Yaron ELIVAV, Elise FRIEDLAND et Sharon HERBERT (dir.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East : Reflexions on Culture, Ideology, and Power*, Peeters, Louvain, 2008, p. 297-314.
- TONE, Christopher Reed, *Popular Culture and Nationalism in Lebanon : The Fairouz and Rahbani Nation*, Routledge, Londres, 2008.
- TUCKY, Rolf, *Tribune d'Echmoun : Ein Griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. In Sidon*, Vereinigung der Freunde Antiker Kunst, Bâle, 1984.
- TUCKY, Rolf, *Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon : Griechische, Römische, Kyprische und Phönizische Statuen und Reliefs vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis Zum 3. Jahrhundert nach Chr.*, Vereinigung der Freunde Antiker Kunst, Bâle, 2005.

TUCKY, Rolf, Sigmund STUCKY, Antonio LOPRIENO, Hans-Peter MATHYS et Rudolf WACHTER, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon : Architektur und Inschriften*, Vereinigung der Freunde Antiker Kunst, Bâle, 2005.

VENBRO, Jesper et John SCHEID, « Byrsa : La ruse d'Élissa et la fondation de Carthage », *Annales*, 40, 2, 1985, p. 328-342.

WAIN, Simon, *Hellenism and Empire : Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50-250*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

ZNYCER, Maurice, « L'«Assemblée du peuple» dans les cités puniques d'après les témoignages épigraphiques », *Semitica*, 25, 1975, p. 47-68.

T

ABORELLI, Luigi, *L'area sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1992.

AHAN, Lina Gebrail, « Redefining the Lebanese Past », *Museum International*, 57, 3, 2005, p. 86-94.

AMMUZ, Oded, « Canaan – A Land without Limits », *Ugarit-Forschungen*, 33, 2001, p. 501-544.

AYLOR, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

ERRELL, John E., « Ethnolinguistic Groups, Language Boundaries, and Cultural History : A Sociolinguistic Model », in John E. TERRELL (dir.), *Archaeology, Language, and History : Essays on Culture and Identity*, Bergin and Garvey, Westport, CT, 2001, p. 199-221.

HACKER, Thomas W. et Richard P. WRIGHT, « A New Interpretation of the Phoenician Graffito from Holt, Denbighshire », *Iraq*, 17, 1, 1955, p. 90-91.

HOMAS, Rosalind, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

-, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

- , « Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus and Fifth-Century Greece », in Irad MALKIN (dir.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001, p. 213-233.
- HOMPSON, Dorothy J., « Hellenistic Hellenes : The Case of Ptolemaic Egypt », in Irad MALKIN (dir.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001, p. 301-322.
- HOMPSON, Larry V., « Lebensborn and the Eugenics Policy of the Reichsführer-SS », *Central European History*, 4, 1,, 1971, p. 54-77.
- ORE, G., « L'art : Sarcophages, relief, stèles », in Véronique Krings (dir.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Brill, Leyde, 1995, p. 471-493.
- RABOULSI, Fawwaz, *A History of Modern Libanon*, Pluto, Londres, 2007.
- RÉHEUX, Jacques, *Les Étrangers, à l'exclusion des Athéniens de la clérouchie et des Romains*, De Boccard, Paris, 1992.
- RIBULATO, Olga, « Phoenician Lions : The Funerary Stele of the Phoenician Shem/Antipatros », *Hesperia*, 82, 3, 2013, p. 459-486.
- RONCHETTI, Carlo, *Cagliari fenicia e punica*, Chiarella, Sassari, 1990.
- SAGALIS, Christos, *Inscribing Sorrow : Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008.
- SIRKIN, Juri B., « Canaan. Phoenica. Sidon », *Aula orientalis : Revista de estudios del Próximo Oriente antiguo*, 19, 2, 2001, p. 271-279.
- UBB, Jonathan N., *Canaanites*, Bristish Museum Press, Londres, 1998.
- UCK, Richard, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- WYNE, John, *De rebus Albionis, Britannicis atque Anglicis, commentariorum libri duo*, Edm. Bollinfantus, pro Richardo Watkins, Londres, 1590.
- ZAVELLAS-BONNET, Corinne, « Phoinix Πράξωτος Εὐρετής », *Études classiques*, 51, 1, 1983, p. 3-11.
- ZORODDU, Mikkelj, *I fenici non sono mai esistiti*, Zoroddu, Fiumicino, 2010.

U

SHER, Stephen, « Isocrates : *Paideia*, Kingship and the Barbarians », in H. Akbar Khan (dir.), *The Birth of European Identity : The Europe-Asia Contrast in Greek Thought 490-322 B.C.*, Université de Nottingham, Nottingham, 1993, p. 131-145.

V

AIL, Leroy, *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, University of California Press, Berkeley, CA, 1989.

ALLANCEY, Charles, *An Essay on the Antiquity of the Irish Language*, S. Powell, Dublin, 1772.

-, *A Grammar of the Iberno-Celtic, or Irish Language*, R. Marchbank, pour G. Faulkner, T. Ewing et R. Moncrieffe, Dublin, 1773.

-, *A Vindication of the Ancient History of Ireland*, Luke White, Dublin, 1786.

AN BEEK, Gus et Ora VAN BEEK, « Canaanite-Phoenician Architecture : The Development and Distribution of Two Styles », *Eretz Israel*, 15, 1981, p. 70-77.

ANCE, Norman, « Celts, Carthaginians and Constitutions : Anglo-Irish Literary Relations, 1781-1820 », *Irish Historical Studies*, 22, 87, 1981, p. 216-238.

-, « Imperial Rome and Britain's Language of Empire 1600-1837 », *History of European Ideas*, 26, 3-4, 2000, p. 211-224.

ANDERSLEYEN, C. L., « L'étymologie de Phoinix, "Phénicien" », in Edward LIPÍŃSKI (dir.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Peeters, Louvain, 1987, 19-22.

AN DER SPEK, Bert, « Multi-Ethnicity and Ethnic Segregation in Hellenistic Babylon », in Ton DERKS et Nico ROYMANS (dir.), *Ethnic Constructs in Antiquity*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2009, p. 101-115.

AN DEMMELEN, Peter, *On Colonial Grounds : A Comparative Study of Colonialism and Rural Settlement in First Millenium BC West Central*

Sardinia, Rijksuniversiteit te Leiden, Leyde, 1998a.

- , « Punic Persistence : Colonialism and Cultural Identities in Roman Sardinia », in Joanne BERRY et Ray LAURENCE (dir.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, Routledge, Londres, 1988, p. 1998b, p. 25-48.
- , « Cultural Imaginings. Punic Tradition and Local Identity in Roman Republican Sardinia », in Simon KEAY et Nicola TERRENATO, *Italy and the West : Comparative Issues in Romanization*, Oxbow, Oxford, 2001, p. 68-84.
- , « Urban Foundations ? Colonial Settlement and Urbanization in the Western Mediterranean », in Robin OSBORNE et Barry CUNLIFFE (dir.), *Mediterranean Urbanization 800-600 BC*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 143-167.
- , « Beyond Resistance : Roman Power and Local Traditions in Punic Sardinia », in Peter VAN DOMMELEN et Nicola TERRENATO (dir.), *Articulating Local Cultures : Power and Identity under the Expanding Roman Republic*, Journal of Roman Archaeology, Portsmouth, RI, 2007, p. 55-69.
- , « Punic Identities and Modern Perceptions in the Western Mediterranean », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 42-57.
- VAN DOMMELEN, Peter et Carlos GÓMEZ BELLARD, « Introduction », in Peter VAN DOMMELEN et Carlos GÓMEZ BELLARD, *Rural Landscapes of the Punic World*, Equinox, Londres, 2008a, p. 1-21.
- , *Rural Landscapes of the Punic World*, Equinox, Londres, 2008b.
- VAN DOMMELEN, Peter et Mireia LÓPEZ BERTRAN, « Hellenism as Subaltern Practice : Rural Cults in the Punic World », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 273-299.

- AN DONGEN, Erik, « “Phoenicia” : Naming and Defining a Region in Syria-Palestine », in Robert ROLLINGER, Birgit GUFLER, Martin LANG et Irene MADREITER (dir.), *Interkulturalität in der Alten West Vorderasien, Hellas, Ägypten und die Vielfätigen Ebenen des Kontakts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, p. 471-488.
- AN NIJF, Onno, « Being Termessian : Local Knowledge and Identity Politics in a Pisidian City », in Tim WHITMARSH (dir.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 163-188.
- AN SETERS, John, « The Terms “Amorite” and “Hittite” in the Old Testament », *Vetus testamentum*, 22, 1972, p. 64-81.
- ELLA, Nicholas C., « Defining Phoenician Religious Space : Oumm El-'Amed Reconsidered », *Ancient Near Eastern Studies*, 37, 2000, p. 27-55.
- , « The Lie of the Land : Ptolemy’s Temple of Hercules in Malta », *Ancient Near Eastern Studies*, 39, 2002, p. 83-112.
- , The Western Phoenicians in Malta : A Review of Claudia Sagona, *The Archaeology of Punic Malta*, and Claudia Sagona, *Punic Antiquities of Malta* », *Journal of Roman Archaeology*, 18, 2005, p. 436-450.
- , « “Phoenician” Metal Bowls : Boundary Objects in the Archaic Period », in DALLA RIVA et H. DI GIUSEPPE, *Punic Interactions : Cultural, Technological and Economic Exchange between Punic and Other Cultures in the Mediterranean ; Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean ; Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome, 22-26 Sept. 2008*, Bolletino di archeologia online, <bolletiniarcheologiaonline.beniculturali.it>, 2010.
- , « Vases, Bones and Two Phoenician Inscriptions : An Assessment of a Discovery Made in Malta in 1816 », in Oswald LORETZ, Sergio RIBICHINI, Wilfred G. E. WATSON et José Ángel ZAMORA LÓPEZ (dir.), *Ritual, Religion, and Reason : Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Ugarit-Verlag, Munster, 2013, p. 589-605.

–, « The Invention of the Phoenicians : On Object Definition, Decontextualization and Display », in Josephine Crawley QUINN et Nicholas C. VELLA (dir.), *The Punic Mediterranean : Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 24-41.

ENDLER, Helen, *Seamus Heaney*, HarperCollins, Londres, 1998.

INCENZO, Salvatore de., *Tra Cartagine e Roma : I centri urbani dell'eparchia punica di Sicilia tra vie e i sec. A.C.*, De Gruyter, Berlin, 2013.

INE, Angus Edmund, *In Defiance of Time : Antiquarian Writing in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford, 2010/

ISONÀ, P., « Carthaginian Coinage in Perspective », *American Journal of Numismatics*, 10, 1998, p. 1-27.

–, « Prolegomena to a Corpus of Carthaginian Bronze Coins », *Quaderni Ticinesi di Numismatica e antichità classiche*, 35, 2006, p. 239-251.

–, « Tradition and Innovation in Carthaginian Coinage during the Second Punic War », *Schweizerische numismatische Rundschau*, 87, 2009a, p. 173-183.

–, « The Coins », in Susan T. STEVENS, Mark B. GARRISON et Joann FREED (dir.), *A Cemetery of Vandalic Date at Carthage*, *Journal of Roman Archaeology*, Portsmouth, RI, 2009b, p. 173-206.

ITALE, Marco, *Koinon Syrias : Priester, Gymnaiarchen und Metropoleis der Eparchien im Kaiserzeitlichen Syrien*, Akademie Verlag, Berlin, 2013.

IVANET, F., « Nora : Scavi nelle necropoli dell'antica Nora nel comune di Pula », *Notizie degli scavi di antichità*, 1891, p. 299-302.

ON GRAEVE, Volkmar, *Der Alexandersarkophag und seine Werkstatt*, Mann, Berlin, 1970.

W

ALBANK, Michael B., « Athens, Carthage and Tyre (IG II² 342+) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 59, 1985, p. 107-111.

- /ALLACE-HADRILL, Andrew, *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- , « Hellenistic Pompeii : Between Osca, Greek, Roman and Punic », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 35-43.
- /ATMOUGH, Margaret, *Studies in the Etruscan Loanwords in Latin*, I. S. Olschki, Florence, 1997.
- /EBER, Dorothea, « For What Is So Monstruous as What the Punic Fellow Says ? », in Pierre-Yves FUX, Jean-Michel ROESSLI et Otto WERMELINGER (dir.), *Augustinus Afer*, Éditions universitaires Fribourg, Fribourg, 2003, p. 75-82.
- /EBER, Eugen, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870-1971*, Fayard, Paris, 1983.
- /EEDA, Claire, « Ethnic Identification and Stereotypes in Western Europe, circa 1100-1300 », *History Compass*, 12, 7, 2014, p. 586-606.
- /HITAKER, Joseph I. S., *Motya, a Phoenician Colony in Sicily*, G. Bell, Londres, 1921.
- /HITMARSH, Tim, « The Birth of a Prodigy : Heliodorus and the Genealogy of Hellenism », in Richard HUNTER (dir.), *Studies in Heliodorus*, Cambridge Philological Society, Cambridge, 1998, p. 93-124.
- , *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel : Returning Romance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- /HITTAKER, C. Richard, « Carthaginian Imperialism in the 5th and 4th Centuries », in Peter GARNSEY et C. Richard WHITTAKER (dir.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 58-90.
- /ILSON, Andrew, « Neo-Punic and Latin Inscriptions in Roman North-Africa : Function and Display », in Alex MULLEN et Patrick JAMES (dir.),

- Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 265-316.
- , « Trading across the Syrtes : Euesperides and the Punic World », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 120-156.
- WILSON, Roger J. A., « La sopravvivenza dell'influenza punica in Sicilia durante il dominion romano », in Antonella SPANÒ GIAMMELLARO (dir.), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e punici*, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Palerme, 2005, p. 907-917.
- , « Hellenistic Sicily, c. 270-100 BC », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 79-119.
- WINTER, Irene J., « Homer's Phoenicians : History, Ethnography, or Literary Trope ? », in Jane P. CARTER et Sarah P. MORRIS (dir.), *The Ages of Homer : A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, University of Texas Press, Austin, 1995, p. 247-271.
- WISEMAN, Donald J., « Supplementary Copies of Alalakh Tablets », *Journal of Cuneiform Studies*, 8, 1954, p. 1-30.
- WISTRICH, Robert, S. et David OHANA (dir.), *The Shaping of Israeli Identity : Myth, Memory, and Trauma*, Frank Cass, Londres, 1995.
- WOLFF, Samuel, « Punic Amphoras in the Eastern Mediterranean », in J. EIRING et J. LUND (dir.), *Transport Amphorae and Trade in the Eastern Mediterranean : Acts of the International Colloquium at the Danish Institute at Athens, September 26-29, 2002*, Danish Institute at Athens, Athènes, 2004, p. 451-458.
- WOLFF, Greg, *Rome : An Empire's Story*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- WOLMER, Mark, *Ancient Phoenicia : An Introduction*, Bristol Classical Press, Londres, 2011.

WORTHEN, William B., « Homeless Words : Field Day and the Politics of Translation », *Modern Drama*, 38, 1, 1995, p. 22-41.

X

XELLA, Paolo, « Sull'introduzione del culto di Demetra e Core a Cartagine », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 40, 1969, p. 215-228.

-, *Baal Hammon : Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, 1991.

-, « Ugarit et les Phéniciens : Identité culturelle et rapports historiques », in Manfred DIETRICH et Oswald LORETZ (dir.), *Ein Ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient : Ergebnisse und Perspektive der Forschung*, Ugarit-Verlag, Munster, 1995, p. 239-266.

-, « I fenici e gli "altri" : Dinamiche di identità culturale », in Marina CONGIU, Calogero MICCICHÈ, Simona MODEO et Luigi SANTAGATI (dir.), *Greci e punici in Sicilia tra v e iv secolo A.C.*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta, 2008, p. 69-79.

-, « Per un modello interpretativo del tofet : Il tofet come necropoli infantile ? », in Gilda BARTOLONI, Paolo MATTHIAE, Lorenzo NIGRO et Licia ROMANO (dir.), *Tiro, Cartagine, Lixus : Nuove acquisizioni : Atti del convegno internazionale in onore di Maria Giullia Amadasi Guzzo (Roma, 24-25 novembre, 2008)*, Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Rome, 2010, p. 259-278.

-, « Il tophet : Un'interpretazione generale », in Simonetta ANGIOLILLO, Marco GIUMAN et Chiara PILO (dir.), *Meixis : Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana : Atti del convegno internazionale di studi « Il sacro e il profano » (Cagliari, Cittadella dei musei, 5-7 maggio 2011)*, L'Erma di Bretschneider, Rome, 2012a, p. 1-17.

-, « Urne e stele nel tophet : Contemporanee ? », *Rivista di studi fenici*, 40, 2, 2012b, p. 237-244.

-, « "Tophet" : An Overall Interpretation », in Paolo Xella (dir.), *The Tophet in the Mediterranean [= Studi epigrafici e linguistici, 29-30 (2012-2013)]*,

- Essedue, Vérone, 2013a, p. 259-276.
- , *The « Tophet » in the Phoenician Mediterranean [= Studi epigrafici e linguistici*, 29-30 (2012-2013)], Essedue, Vérone, 2013b.
- , « “Origini” e “identità” : Riflessioni sul caso dei fenici », *MÉFRA online*, 126, 2, <mefra.revues.org>, 2014.
- ELLA, Paolo, Josephine Crawley QUINN, Valentina MELCHIORRI et Peter VAN DOMMELEN, « Phoenician Bones of Contention », *Antiquity*, 87, 2013, p. 1199-1207.
- ELLA, Paolo et Mohamed TAHAR, « Les inscriptions puniques et néopuniques d’Althiburos. Présentation préliminaire », *Rivista di studi fenici*, 42, 1, 2014, p. 123-126.
- , « Le iscrizioni puniche del tophet di Althiburos (Henchi Médeina, Tunisia) : Struttura, terminologia, datazione », in *Atti dell’VIII Congresso internazionale di studi fenici e punici (Carbonia-Sant’Antioco, 21-26 ottobre 2013)*, à paraître.

Y

- ARROW, Liv Maria, « Heracles, Coinage and the West : Three Hellenistic Case-Studies », in Jonathan R. W. PRAG et Josephine Crawley QUINN (dir.), *The Hellenistic West : Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 348-366.
- NTEMA, Dowe, « Mental Landscapes of Colonization : The Ancient Written Sources and the Archaeology of Early Colonial-Greek Southeastern Italy », *Bulletin Antieke Beschaving*, 75, 2000, p. 1-50.

Z

- EITLIN, Froma, « Landscapes and Portraits : Signs of the Uncanny and Illusions of the Real », in Michael PASCALIS et Stelios PANAYOTAKIS (dir.), *The Construction of the Real and the Ideal in the Ancient Novel*, Barkhuis, Groningen, 2013, p. 61-87.

OBEL, Hans-Jürgen, « Canaan », in *Theological Dictionary of the Old Testament*, Erdmanns, Grand Rapids, MI, 1995, p. 211-228.

UCCA, Raimondo, *Sufetes africae et sardiniae : Studi storici e geografici sul Mediterraneo antico*, Carocci, Rome, 2004.

Crédits des illustrations

Auteur : [4.2](#) ; [5.2](#) ; [5.3](#) ; [5.4](#).

Avec l'aimable autorisation de l'American Numismatic Society : [4.9](#) (1944.100.10040) ; [6.2b](#) (1947.98.330) ; [7.1](#) (1944.100.77145) ; [7.2](#), Beyrouth B (1944.100.77115) ; [7.2](#), Byblos B (1944.100.77142) ; [7.2](#), Byblos C (1944.100.77145) ; [7.2](#), Sidon B (1948.19.2415) ; [7.2](#), Sidon C (1944.100.77159) ; [7.2](#), Sidon D (1948.19.2416) ; [7.2](#), Tyr B (1948.19.2432) ; [7.2](#), Tyr (1944.100.77384) ; [7.4c](#) (1948.19.2478) ; [7.4^e](#) (1944.100.81882).

Arts et métiers graphiques, Paris (*EH* 102 ; image 11A) : 2.2.

Bibliothèque nationale de France : [4.5a](#) (1973.1.273) ; [4.5b](#) (Luynes, 3179) ; [4.5c](#) (Babelon, 2022) ; [4.5d](#) (1966.453.2987) ; [4.6d](#) (Fonds général, 936) ; [7.2](#) Sidon E (Chandon de Briailles, 1526A), bkp-Bildagentur (Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin)/Dirk Saczewski : [4.6c](#) (18211779).

The Trustees of the British Museum : [4.6b](#) (RPK, p246B.18Seg) ; [4.7b](#) (1900,0601.1) ; [4.8](#) (1866,1201.654) ; [6.1](#) (1841,0726.223) ; [6.2a](#) (1908,1111.9) ; [6.3](#) (1872,0816.44 ; 1872,0816.57 ; 1873,0320.70 ; 1873,0320.71) ; 6.5 (1874,0714.99) ; [7.4d](#) (1908,0110.1400) ; [8.3](#) (125117) ; [8.4](#) (125098) ; [8.8](#) (1846,0711.1).

Avec l'aimable autorisation de catawiki.com : [1.3](#) ; [1.4](#).

Avec l'aimable autorisation de la Direction générale des Antiquités, République libanaise : [6.4](#) (*Bulletin du Musée de Beyrouth*), 3 [1939] : image 13).

Avec l'aimable autorisation de Nadir Djama : 5.7 (Sennequier et Colonna [2003, p. 123, n° 114]).

Hamdi et Reinach (1892, image 14) : [4.3](#).

Avec l'aimable autorisation d'Arthur Houghton, Catherine Lorber et Olivier Hoover : [7.2](#), Beyrouth C, D, E ; ByblosD ; E ; Tyr C.

London Metropolitan Archives : [9.2](#).

Avec l'aimable autorisation du Warden and Fellows of Merton College Oxford : [9.1](#) (photographie de Jonathan Prag).

Avec l'aimable autorisation de Matthew Nicholls : [8.1](#).

Préparé par Princeton University press : [1.1](#) ; [1.2](#) ; [1.1](#) (adapté de Traboulsi [2007, p. 42]) ; [1.2](#) (adapté de Traboulsi [2007, p. 89]) ; [5.1](#) (adapté de Quinn [2013], fig. 2) ; [7.3](#) ; [8.2](#) (extrait de McCarty et Quinn [2015], fig.3) ; [8.5](#) (extrait de McCarty et Quinn [2015], fig. 5) ; [8.6](#) (extrait de A. Wilson [2012], fig. 11.1) ; [8.7](#) (à partir des cartes gracieusement fournies par Matthew McCarty).

Renan (1864, image 1) : [1.5](#).

RMN-Grand Palais (Musée du Louvre)/Christian Larrieu : [4.1](#) (AO 2060).

RMN-Grand Palais (Musée du Louvre)/Hervé Lewandowski : [4.4](#) (AO 4801).

Index

ABDASHTART I^{er} de Tyr [1](#), [2](#)

ABDASHTART II de Sidon [1](#)

ABDESHMUN [1](#), [2](#), [3](#)

ABIBAAL de Tyr [1](#), [2](#)

ACHERBAS [1](#), [2](#)

ACHILLE TATIUS [1](#), [2](#), [3](#)

ADAMS, J. N. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

ADONIS [1](#)

ADRIANUS [1](#)

AGATHOCLE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

AGÉNOR [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

AHAB d'Israël [1](#)

AHIRAM de Byblos [1](#)

AKL, Said [1](#), [2](#)

Albion [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

ALEXANDRE LE GRAND [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

ALEXANDRE POLYHISTOR [1](#)

ALFRED LE GRAND, roi [1](#)

AL-SHIDYAQ, Tannus [1](#)

ALTHIBUROS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, Manuel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

AMADASI GUZZO, Maria Giulia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)

AMSELLE, Jean-Loup [1](#)

ANDERSON, Benedict [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

ANDERSON, William P. [1](#), [2](#)

Antas [1](#), [2](#), [3](#)

ANTIOCHOS III [1](#), [2](#), [3](#)

ANTIOCHOS IV [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
ANTIPATER de Sidon [1](#), [2](#), [3](#)
ANTIPATROS d'Ashkelon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
APOLLODORE [1](#), [2](#)
APOLLON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
APOLLONIOS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
APOLLONIUS PHOINIX [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
APPIEN [1](#)
APSÈS LE TYRIEN [1](#)
APULÉE [1](#)
ARISTOGITON [1](#)
ARISTON de Tyr [1](#)
ARISTOPHANE [1](#)
ARISTOTE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
ARMITAGE, David [1](#), [2](#), [3](#)
ARMSTRONG, John [1](#), [2](#)
ARRIEN [1](#)
ASHTART [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
AUBET, Maria Eugenia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
AUGUSTE, empereur romain [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
AUGUSTIN de Hippo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#)
AUSTIN, Samuel [1](#), [2](#), [3](#)
AVEBURY [1](#)
AZOROS [1](#), [2](#)
BAAL HAMMON (CRONOS) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#), [20](#), [21](#)
BABELON, Ernest [1](#)
Babi-Sid-Sardos [1](#)
BALMUTH, Miriam [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
BANNISTER, John [1](#)
BARRÈS, Maurice [1](#)
BARTHÉLEMY, Jean-Jacques [1](#)

BARTH, Frederik [1](#), [2](#), [3](#)
BASLEZ, Marie Françoise [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
BAUMGARTEN, Albert I. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
BAURAIN, Claude [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
BÈDE LE VÉNÉRABLE [1](#)
BEEKES, Robert S. P. [1](#)
BEL ALI, Zine El-Abedine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
BÉNABOU, Marcel [1](#), [2](#)
BENJAMIN, Walter [1](#), [2](#)
BEN JERBANIA, Imed [1](#), [2](#), [3](#)
BÉRARD, Victor [1](#), [2](#), [3](#)
BERNARDINI, Paolo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
BÉROSE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Beyrouth [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#),
[25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)
BIKAI, Patricia M. [1](#)
BISPHAM, Edward [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Bithia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
BOCCHUS, roi de Maurétanie [1](#)
BOCHART, Samuel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
BONDÌ, Sandro Filippo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#),
[20](#), [21](#), [22](#)
BONNET, Corinne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#),
[46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#)
BORDREUIL, Pierre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
BOSWORTH, Brian [1](#), [2](#)
BOURGUIBA, Habib [1](#), [2](#), [3](#)
BOWIE, Ewen [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
BOYES, Philip J. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
BRAUDEL, Fernand [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
BRETT, Mark G. [1](#), [2](#)
BRIZZI, Giovanni [1](#)

BROOKE, Charlotte [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
BROOKE, Christopher [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
BROOKS, Peter [1](#)
BROWN, Shelby [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
BRUBAKER, Rogers [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
BRUTUS le Troyen [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
BURKE, Aaron [1](#)
BUTCHER, Kevins [1](#), [2](#)
BUTLER, Judith [1](#)
Byblos [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#),
[25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#)
BYRON, George Gordon, Lord [1](#)
CADMOS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)
Caelestis [1](#)
CALLEGARIN, Laurent [1](#)
CAMBYSE de Perse [1](#), [2](#)
CAMDEN, William [1](#), [2](#), [3](#)
CAMOUS, Thierry [1](#), [2](#), [3](#)
Canaan [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)
CARACALLA [1](#), [2](#)
CARCHEDON [1](#), [2](#)
Carteia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Carthage [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#),
[25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#),
[49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#),
[73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#), [93](#), [94](#), [95](#), [96](#),
[97](#), [98](#), [99](#), [100](#), [101](#), [102](#), [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [107](#), [108](#), [109](#), [110](#), [111](#), [112](#), [113](#), [114](#), [115](#),
[116](#), [117](#), [118](#), [119](#), [120](#), [121](#), [122](#), [123](#), [124](#), [125](#), [126](#), [127](#), [128](#), [129](#), [130](#), [131](#), [132](#), [133](#), [134](#),
[135](#), [136](#), [137](#), [138](#), [139](#), [140](#), [141](#), [142](#), [143](#), [144](#), [145](#), [146](#), [147](#), [148](#), [149](#), [150](#), [151](#), [152](#),
[153](#), [154](#), [155](#), [156](#), [157](#), [158](#), [159](#), [160](#), [161](#), [162](#), [163](#), [164](#), [165](#), [166](#), [167](#), [168](#), [169](#), [170](#),
[171](#), [172](#), [173](#), [174](#), [175](#), [176](#), [177](#), [178](#), [179](#), [180](#), [181](#), [182](#), [183](#), [184](#), [185](#), [186](#), [187](#), [188](#),
[189](#), [190](#), [191](#), [192](#), [193](#), [194](#), [195](#), [196](#), [197](#), [198](#), [199](#), [200](#), [201](#), [202](#), [203](#), [204](#), [205](#), [206](#),
[207](#), [208](#), [209](#), [210](#)

CATON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
CELESTINO, Sebastián [1](#), [2](#)
Césarée [1](#), [2](#)
CHAM, fils de Noé [1](#), [2](#), [3](#)
CHAMPION, Timothy [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
CHIIHA, Michel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
CHIPIEZ, Michel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Chul [1](#), [2](#)
Chypre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#)
CICÉRON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
CLAUDE, empereur romain [1](#), [2](#), [3](#)
CLAUDIOS IOLAOS [1](#), [2](#), [3](#)
COOPER, Frederik [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
CORM, Charles [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
COUNTS, Derek [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
CRONOS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
CULLINGFORD, Elizabeth [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
CYPRIEN [1](#), [2](#), [3](#)
D'ANDREA, Bruno [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
DARIUS, roi de Perse [1](#), [2](#), [3](#)
DAVID, Jacques-Louis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
DECIMUS SILANUS [1](#)
DEFOE, Daniel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Délос [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
DÉMOSTHÈNE [1](#)
DE VAUX, Roland [1](#), [2](#)
DICTYS de Cnossos [1](#), [2](#)
DIDON [1](#)
Voir ELISSA (DIDON), reine de Carthage
DIODORE DE SICILE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
DION CASSIUS [1](#)
DIONYSOS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
DIONYSOS, auteur du *Periegesis* [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

DIONYSOS d'Halicarnasse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
DIONYSOS I^{er} de Syracuse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
DIOTIME de Sidon [1](#)
DIXON, Helen [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
DOMITIEN, empereur romain [1](#)
DOMSALOS de Sidon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
DONGEN, Erik van [1](#)
DORIEUS le Spartiate [1](#), [2](#), [3](#)
DOROTHÉE de Sidon [1](#)
DRYDEN, John [1](#)
DUNLOP, Robert [1](#), [2](#)
DYGON, John [1](#)
Eber-Nari [1](#)
EDWARDS, Mark [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
ELAGABAL [1](#), [2](#), [3](#)
ELAYI, Josette [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
ELISSA (DIDON), reine de Carthage [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#),
[17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)
ÉNÉE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
ÉPHORE de Cumes [1](#)
ÉRASME [1](#)
ÉRATOSTHÈNE [1](#), [2](#)
ERGASION PHOINIX [1](#)
ERIKSEN, Thomas Hylland [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Eryx [1](#), [2](#), [3](#)
ESHMUN [1](#)
ESHMUNAZAR II de Sidon [1](#)
EUPOLEMUS [1](#)
EURIPIDE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
EUROPE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#),
[25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#)
EUSÈBE [1](#), [2](#)
FAUST, Avraham [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

FEENEY, David [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
FEHLING, Detlev [1](#)
FÉINUS FARSAID [1](#)
FELDMAN, Marian H. [1](#), [2](#), [3](#)
FÉNELON, François [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
FENTRESS, Elizabeth [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
FERJAOU, Ahmed [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
FERRER ALBELDA, Eduardo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
FLAUBERT, Gustave [1](#)
FOCHE, John [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
FONTANA, Sergio [1](#), [2](#)
FOUCAULT, Michel [1](#)
FOX, Howard [1](#), [2](#), [3](#)
FRANKENSTEIN, Susan [1](#), [2](#), [3](#)
FREY-KUPPER, Suzanne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
FRIEL, Brian [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
GAIUS HERRENIUS [1](#)
GAIUS JULIUS ARISH [1](#)
GALLIEN, empereur romain [1](#), [2](#)
GANTZ, Timothy [1](#), [2](#)
GARBATI, Giuseppe [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)
GARBINI, Giovanni [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
GAURAN, Paul [1](#)
GELLNER, Ernest [1](#), [2](#), [3](#)
GÉLON de Syracuse [1](#), [2](#)
GEOFFREY DE MONMOUTH [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
GÉRARD DE GALLES [1](#), [2](#)
GESENIUS, Wilhelm [1](#)
GETA, fils de SEPTIME SÉVÈRE [1](#), [2](#)
GIARDINO, Sara [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
GILBOA, Ayelet [1](#)
GILROY, Paul [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
GLEITMAN, Claire [1](#), [2](#)

GÓMEZ BELLARD, Carlos [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Gotar [1](#)

GRUEN, Erich [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

HADAS, Daniel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

HALL, Jonathan [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)

HALL, Stuart [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

HAMILCAR de Carthage [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

HANNIBAL BARCA [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

HANNON de Carthage [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

HARIRI, Rafik [1](#)

HARIRI, Saad [1](#)

HARMODIOS [1](#)

HASDRUBAL de Carthage [1](#), [2](#)

HASENOHR, Claire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

HEANEY, Seamus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

HÉCATÉE DE MILET [1](#), [2](#)

HÉLIODORE D'ÉMÈSE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

HÉLIOGABALE, empereur romain [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

HENRY VIII, roi d'Angleterre [1](#)

HENRY VII, roi d'Angleterre [1](#)

HÉRACLÈS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#)

HERAKLEIA MINOA [1](#), [2](#)

HÉRAKLIDE LEMBOS [1](#), [2](#)

HÉRAKLIDE PHOINIX [1](#), [2](#)

HERDER, Johann [1](#)

HERMESIANAX de Colophon [1](#)

HÉRODIEN [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

HÉRODOTE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#)

HÉROPITHOS DE CHIOS [1](#)

HESTAIOS [1](#), [2](#)
HIARBAS [1](#), [2](#)
HIEMPSAL, roi de Numidie [1](#)
HIÉRON de Syracuse [1](#)
HIÉRON le Tyrien [1](#)
HILLS, Catherine [1](#)
HIMILCAR de Carthage [1](#)
HIRAM de Sidon [1](#)
HIRAM de Tyr [1](#)
HIRAM II de Tyr [1](#)
HIRSCHI, Caspar [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
HIRT, Alfred [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
HITTI, Philip [1](#), [2](#)
HOBBES, Thomas [1](#)
HOBSBAWN, Eric [1](#)
HOMÈRE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
HOOVER, Oliver D. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
HOYOS, B. Dexter [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
HUNTINGTON, Samuel [1](#)
HURST, Henry [1](#), [2](#), [3](#)
HYPICRATÈS [1](#)
Ibiza [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
IPHICRATE [1](#), [2](#)
ISOCRATE [1](#), [2](#), [3](#)
ITTOBAAL de Tyr [1](#), [2](#), [3](#)
JACQUES, Martin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
JAPHET, fils de Noé [1](#)
JEFFERSON, Thomas [1](#)
JENKINS, Kenneth [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)
JÉRÔME [1](#)
JÉZABEL de Sidon [1](#)
JIMÉNEZ, Alicia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
JOHNSON, Aaron [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

JONES, Sian [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
JOSÈPHE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
JOURBLATT, Kamal [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
JOYCE, James [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
JUBA II, roi de Numidie [1](#), [2](#)
JUBA I, roi de Numidie [1](#)
JUGURTHA, roi de Numidie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
JULIA DOMNA [1](#)
JULIA MAESA [1](#), [2](#)
JULIEN D'ÉCLANE [1](#)
JULIEN, empereur romain [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
JULIUS QUADRATUS de Pergame [1](#)
JUSTIN [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
JUVENCUS [1](#)
KADHAFI, Hannibal [1](#)
Karales [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
KAUFMAN, Asher [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#)
KEATING, Geoffrey [1](#)
KENRICK, John [1](#), [2](#)
KIDD, Colin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
KIPLING, Rudyard [1](#)
KRAMALKOV, Charles R. [1](#), [2](#)
LANCEL, Serge [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
LARKIN, Craig [1](#), [2](#)
LEHMANN, Gunnar [1](#)
LEIGH, Charles [1](#)
LEIGHTON, Frederic [1](#), [2](#)
LELAND, JOHN [1](#)
Leptis Magna [1](#), [2](#)
Liban [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#),
[26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#)

Libye [1](#)

Voir Carthage

LIVERANI, Mario [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Lixus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

LOLLIANOS [1](#)

LÓPEZ-RUIZ, Carolina [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

LUCY, Sam [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

LULI de Sidon [1](#)

LYSONS, S. [1](#)

MACRINUS [1](#)

MAC SWEENEY, Naoíse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Mactar [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

MAGO [1](#), [2](#)

MAGOG [1](#)

MALCHUS de Carthage [1](#)

MALKIN, Irad [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#)

Malte [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

MANÉTHON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

MANFREDI, Lorenza-Ilia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

MANN, Michael [1](#)

MARC AURÈLE, empereur romain [1](#)

MARKOE, Glenn [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

MARTIN, S. Rebecca [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

MASSINISSA, roi de Numidie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

MASTURZO, Niccolò [1](#), [2](#), [3](#)

MATTINGLY, David [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

MAVROGIANNIS, Theodore [1](#), [2](#)

MCCARTY, Matthew [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#)

MCGUINNESS, Frank [1](#), [2](#), [3](#)

MEGAS PHOINIX [1](#), [2](#)

MÉLÉAGRE de Gadara [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

MELLAH, Fawzi [1](#), [2](#)
MELQART (HÉRACLÈS) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#),
[45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#)
MÉNANDRE d'Éphèse [1](#), [2](#), [3](#)
MILES, Richard [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
MILKASHTART [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
MILLAR, Fergus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
MÍL L'ESPAGNOL [1](#)
MILTON, John [1](#)
MOCHOS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
MONTAGU, Edward Wortley [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
MORGAN, John R. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
MORRIS, Sarah [1](#), [2](#), [3](#)
MORSTADT, Bärbel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
MOSCA, Paul [1](#)
MOSCATI, Sabatino [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#)
MOVERS, Franz Carl [1](#), [2](#), [3](#)
MULLIN, Katherine [1](#), [2](#), [3](#)
NAPOLÉON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
NAPOLÉON III [1](#)
NICOCRÉON [1](#)
NITSCHKE, Jessica [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
NONNUS [1](#), [2](#)
Nora [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
O'DONNELL, Hugh [1](#), [2](#), [3](#)
O'HALLORAN, Sylvester [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
O'CONOR, Charles [1](#)
Ó FLAITHBHEARTAIGH, Ruaidhrí (Roderic O'FLATHERTY) [1](#), [2](#), [3](#)
Ó NEACHTAIN, Tadhg [1](#)
OROSE [1](#)
OSBORNE, Robin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

OWENSON, Sydney [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
PARSONS, Lawrence [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
PASTOR BORGONON, Helena [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
PAUSANIAS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
PEDRAZZI, Tatiana [1](#), [2](#), [3](#)
PERROT, Georges [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Perse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
PERSÉE de Macédoine [1](#)
PHILISTOS [1](#), [2](#)
PHILON de Byblos [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
PHILOSTRATE d'Ashkelon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
PICARD, Gilbert-Charles [1](#)
PIETSCHMANN, Richard [1](#), [2](#)
PIKE, Kenneth L. [1](#), [2](#)
PINDARE [1](#), [2](#), [3](#)
PLANTAGENET, Henry [1](#)
PLATON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
PLAUTE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
PLINE L'ANCIEN [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
PLUTARQUE [1](#), [2](#)
POLYBE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
POLYDORE VERGIL [1](#)
POMPÉE [1](#), [2](#)
POMPONIUS MELA [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
PORPHYRE de Tyr [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
POSIDONIOS d'Apamée [1](#)
PRAG, Jonathan [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#),
[23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#)
PROCOPE DE CÉSARÉE [1](#), [2](#)
PSEUDO-SKYLAX [1](#), [2](#), [3](#)
PTOLÉMÉE I^{er} [1](#)
PTOLÉMÉE II [1](#)
PTOLÉMÉE LE GÉOGRAPHE [1](#)

PTOLÉMÉE, roi de Maurétanie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
PURCELL, Henry [1](#), [2](#)
PYGMALION de Tyr [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
RALEIGH, Walter [1](#)
RANGER, Terence [1](#)
RAWLINSON, George [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
REA, Stephen [1](#)
RENAN, Ernest [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
RESHEF [1](#), [2](#)
REY-COQUAIS, Jean-Paul [1](#), [2](#)
ROLLIN, Charles [1](#)
ROSH MELQART [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
ROUSE, ROGER [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Sabratha [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
SADER, Hélène [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
SAID, Edward [1](#), [2](#)
SALAMEH, Franck [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
SALIBI, Kamal [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
SALISBURY, Frank O. [1](#), [2](#)
SALLUSTE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
SAMMES, Aylett [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#),
[23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#)
SANCHUNIATHON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Sardaigne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#),
[24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#)
SARGON [1](#)
SATURNE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
SCHMITZ, Philip [1](#), [2](#), [3](#)
SCIPION [1](#)
SCOTT, James C. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
SCOTT, Jonathan [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
SEATHRÚN CEITINN (Geoffrey KEATING) [1](#)
SECUNDUS MANICHÉEN [1](#)

SENNACHERIB d'Assyrie [1](#)
SEPTIME SÉVÈRE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
SERVIUS [1](#), [2](#), [3](#)
SEXTUS JULIUS AFRICANUS [1](#)
SHADRAPA [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
SHAFTESBURY, Anthnoy Ashley-Cooper [1](#)
SHALMANESER III d'Assyrie [1](#)
SHAM, fils de Noé [1](#)
SHENNAN, Stephen [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
SHEPHERD, Gillian [1](#), [2](#)
Sidon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#),
[26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#),
[50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#),
[74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#)
SILIUS ITALICUS [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
SMIRKE, Edward [1](#), [2](#)
SMITH, Anthony D. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
SMITH, George [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
SOLINUS [1](#), [2](#)
SOMMER, Michael [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
SOPHONISBE de Carthage [1](#), [2](#)
SPANÒ GIAMMELLARO, Antonella [1](#), [2](#), [3](#)
SPEED, John [1](#)
SPENSER, Edmund [1](#), [2](#)
STAGER, Jennifer [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
STONE, Christopher Reed [1](#), [2](#)
Stonehenge [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
STRABON [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#),
[25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)
STRATON de Sidon [1](#), [2](#), [3](#)
STUKELEY, William [1](#), [2](#)
Sulcis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
SWAIN, Simon [1](#)

TABET, Jacques [1](#), [2](#)
Tacfarinas [1](#)
TAMMUZ, Oded [1](#), [2](#), [3](#)
TENNÈS de Sidon [1](#)
TERTULLIEN [1](#), [2](#)
Tharros [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)
THÉOCRITE [1](#)
THÉODOTOS [1](#), [2](#)
THÉRON d'Agrigente [1](#)
THOMAS, Rosalind [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
THUCYDIDE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Thugga [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
TIBÈRE, empereur romain [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
TIMÉE de Tauroménion [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
TINNIT [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
TITE-LIVE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Tripoli [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Tripolitaine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
TROGUE POMPÉE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
TUCK, Richard [1](#)
Tunisie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
TURNER, Joseph Mallord William [1](#), [2](#), [3](#)
TWYNE, John [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#),
[23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#)
TWYNE, Thomas [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#)
Tyr [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#),
[27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#),
[51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#),
[75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#), [93](#), [94](#), [95](#), [96](#), [97](#), [98](#),
[99](#), [100](#), [101](#), [102](#), [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [107](#), [108](#), [109](#), [110](#), [111](#), [112](#), [113](#), [114](#), [115](#), [116](#), [117](#),
[118](#), [119](#), [120](#), [121](#), [122](#), [123](#), [124](#), [125](#), [126](#), [127](#), [128](#), [129](#), [130](#), [131](#), [132](#), [133](#), [134](#), [135](#),
[136](#), [137](#), [138](#), [139](#), [140](#), [141](#), [142](#)

TZORODDU, Middelj [1](#), [2](#)
ULPIEN de Tyr [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Utique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
VALÈRE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
VALLANCEY, Charles [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#)
VAN DOMMELEN, Peter [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#)
VAN DONGEN, Erik [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
VAN NIJF, Onno [1](#)
VELLA, Nicholas [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
VELLEIUS PATERCULUS [1](#), [2](#)
VERRIUS FLACCUS [1](#)
VERSTEGAN, Richard [1](#)
VESPASIEN, empereur romain [1](#)
VINE, Angus Edmund [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
VIRGILE [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
VISONÀ, Paolo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
VIVES, Juan Luis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Volubilis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
WADDELL, Laurence [1](#)
WALLACE-HADRILL, Andrew [1](#), [2](#), [3](#)
WELLS, Spencer [1](#), [2](#)
WHITMARSH, Tim [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
WHITTAKER, C. Richard [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
WILSON, Andrew [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)
WOOLMER, Mark [1](#), [2](#), [3](#)
WOTTON, Nicholas [1](#)
XELLA, Paolo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#),
[23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#)
ZALLOUA, Pierre [1](#)
ZILALSAN, roi de Numidie [1](#)
ZUCCA, Raimondo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)